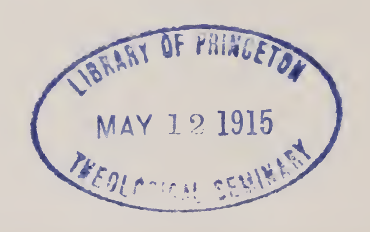
Die Ev.-luth.
Tamulen-Mission
in der Zeit ihrer Neubegründung

von

R. Handmann

Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung


LIBRARY OF PRINCETON
MAY 12 1915
THEOLOGICAL SEMINARY





Dr. theol. Karl Graul,
Missionsdirektor 1844—60.



Die Evangelisch-lutherische

Tamulen-Mission

in der Zeit ihrer Neubegründung

Ein Beitrag zur Geschichte der Evangelischen Mission
im 19. Jahrhundert

von

Richard Handmann
Missionssenior in Leipzig

Mit 22 Portraits 1 Bild und 2 Karten



Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1903

Dem

treuverdienten Direktor

der

Evangelisch-lutherischen Mission zu Leipzig

Herrn Dr. theol. J. Hardeland

seinem väterlichen Freunde und Lehrer

in

ehrerbietiger Dankbarkeit

gewidmet

Vorwort.

Wer in den nachstehenden Blättern etwas sucht von der sogenannten Missionsromantik: spannende Erzählungen von Heldentaten und Abenteuern der Missionare, farbenreiche Schilderung von blendenden Missionserfolgen u. dgl., der wird sie enttäuscht bald beiseite legen, denn davon ist darin wenig oder nichts zu lesen. Wer aber den Missionar sehen will in seinem Arbeitsrock und ihn beobachten, wie er unter vielen Mühen und Kämpfen, ja, sagen wir es gleich offen: auch in manchen Schwachheiten und unter manchen Verfehlungen einen dornenvollen Acker bebaut — kurz, wer die Mission kennen lernen will, wie sie tatsächlich ist, der greife zu. Vielleicht findet er doch, daß gerade die rauhe Wirklichkeit, auch wenn ohne Gebrauch des „Farbenkastens“ gezeichnet, manchen Vorteil bietet vor reizvollen, vorwiegend die Phantasie beschäftigenden Lichtbildern und vor allem dazu dienen kann, in das Verständnis des Wesens der Mission, ihrer Aufgaben und deren Lösung einzuführen.

Bei dieser ungeschminkten, nüchternen Darstellung des Werkes und der Werkzeuge haben wir aber auch einen noch viel höheren Zweck im Auge. Wie sich der Apostel „am allerliebsten seiner Schwachheit rühmen will, auf daß die Kraft Christi bei ihm wohne“, so dürfte es die höchste Aufgabe einer Missionsgeschichte sein, in das Bild von der Missionsarbeit nicht bloß die in keiner Mission fehlenden Schattenlinien menschlicher Schwachheit hineinzuzeichnen, sondern auch den Spuren der göttlichen Segensmacht nachzugehen, die wie helle Lichtstrahlen gerade aus dem dunklen Hintergrunde der menschlichen Ohnmacht hell hervorleuchten. Denn wo immer das Werk der Missionare mit dem Erfolg gekrönt wird, daß aus den Totengebeinen des Heidenackers Kinder Gottes werden, da müssen die Werkzeuge solcher schöpferischer Tätigkeit mit den ersten aus Antiochien gesandten

Missionaren bekennen: „Das hat Gott getan.“ Darum ist es der höchste Ruhm der evangelischen Mission, Gottes Werk zu sein, wenn auch in der Knechtsgestalt menschlicher Schwachheit.*) So angesehen gleicht die Mission einem kunstvollen Gewebe mit Aufzug und Einschlag: der Aufzug mit oft recht dunklen Fäden ist das Werk des menschlichen Dienstes; der Einschlag, mit festen goldenen Fäden das Gewebe durchziehend und zu einem herrlichen Kunstwerk gestaltend, ist die göttliche Gnadenleitung und Segenswirkung. Dies Ineinander der beiden Faktoren ist es, was der Missionsgeschichte ein besonderes Interesse verleiht.

Freilich, Gottes Werk zu sein, darf die Leipziger Mission auf diesen Ehrentitel Anspruch machen? Selten ist wohl eine Mission unter so viel Widerspruch ins Leben getreten und so viel angefochten worden als diese, und zwar nicht bloß von missionsfeindlichen Gegnern, sondern auch von wohlgesinnten frommen Männern. Warum? Der größte Stein des Anstoßes war bei den meisten, daß sie sich mit ihrer ganzen Arbeit auf den Boden des lutherischen Bekenntnisses stellte. Nicht als hätte sie willkürlich diese Grundlage gesucht; sondern weil sie nichts anderes sein wollte, als eine kirchliche Mission, eine demütige Magd ihrer Kirche, so sah sie es als ihre Gewissenspflicht an, die Fahne des Bekenntnisses daheim und draußen zu entfalten. Aber gerade hierin sahen viele eine Verirrung und Gefährdung des Missionswesens, denn Missionieren und Festhalten am Bekenntnis, das schienen ihnen Dinge zu sein, die sich gegenseitig ausschließen.

In ihrer Vereinigung ist das Problem enthalten, das die Leipziger Mission zu lösen hatte. Sie hatte die Aufgabe zu zeigen, ob die luth. Kirche in dieser Periode neuerwachenden Missionslebens sich (ebenso wie im 18. Jahrhundert) missionskräftig zu beweisen und mit den ihr eigentümlichen Gaben und Kräften ein gesegnetes Missionswerk auszurichten imstande sei.

Wie sie diese Aufgabe gelöst, das zeigt besonders die Geschichte ihrer Neubegründung in lehrreichen Bildern. Wohl mußte sie anfangs

---

*) Missionsdirektor D. Graul schreibt hierüber einmal: „Wieviel Sünde und Schwachheit auch daran haftet, ein von Gott gewolltes und Gott wohlgefälliges Werk ist die Mission unserer Kirche dennoch. Man sehe nur von den Personen ab auf die Sache ... und von Menschen ab auf den Herrn, der es befohlen hat und seinen Segen verheißen ...“ „Nicht wir haben die Sache getragen, die Sache hat uns getragen.“

einsame Wege gehen, aber bald wurde die Fahne des Bekenntnisses das Panier, um welches sich viele Bekenner desselben Glaubens daheim und draußen sammelten. Wohl führte sie ihr Weg durch schwere und heiße Kämpfe, aber gerade diese Trübsalshitze wurde die Feuerprobe ihrer Bekenntnistreue und das Mittel zur Gewinnung einer klaren, festen Stellung in den schwierigsten Missionsfragen. Wohl mußte sie viele Schmach tragen, aber im Reich Gottes sind bekanntlich die Dornen der Anfechtung und Verfolgung keineswegs immer ein Zeichen der Verworfenheit, zumal wenn es sich um das Bekenntnis der Wahrheit handelt. Darum hoffen wir, daß unsere Leser gerade dieser bedeutungsvollen Lösung eines schwierigen Problems ihre Aufmerksamkeit zuwenden und die Entwicklung dieser Mission auch auf diesem oft sehr dunkeln und dornenvollen Pfade mit Interesse verfolgen werden, zumal sie die auch an diesen Dornen blühenden Rosen reichlich entschädigen werden, die lieblich duftenden Rosen göttlichen Segens. Hat man ihrem Werke früher manchmal den Untergang prophezeit, so kann sie sich getrost auf den von Gamaliel angeführten Tatbeweis berufen. Wäre dies Werk von Menschen, es wäre längst untergegangen. Aber wenn wir als Frucht der vereinten Missionsarbeit, -Gebete und -Opfer der lutherischen Missionsgemeinde die Gründung einer auf Gottes Wort fest ruhenden lutherischen Volkskirche unter den Tamulen sich vollziehen sehen, so rühmen wir nicht Menschenverdienst, sondern Gottes Gnade, deren Werk sie ist.

In diesem Sinne das Werk der lutherischen Mission unter den Tamulen darzustellen, das war die Aufgabe, die der Verfasser sich gestellt, und die er nach dem Maß seiner geringen Kräfte auf Grund persönlicher Erfahrungen als Tamulenmissionar, sowie auf Grund der Akten und mündlicher und schriftlicher Mitteilungen der Gründer der Tamulenmission, besonders des Senior Cordes, zu lösen gesucht hat. Die vielfache Verkennung und Verurteilung dieser Mission machte oft das Eingehen auf Einzelheiten nötig. Zunächst lag ihm daran, ein vollständiges Bild der Neubegründung der lutherischen Tamulenmission und der dabei leitenden Grundsätze zu geben — den alten Freunden zur Erinnerung, den kommenden Geschlechtern, die den Ausbau des Werkes auszuführen haben, zum Fingerzeig. Ob er noch eine Darstellung der späteren Geschichte dieser Mission nachfolgen lassen kann, das hängt von den Umständen und insbesondere von dem Maß der Kraft ab, die dem Verfasser nach Gottes Rat künftig zu Gebote stehen wird.

Für die mir bei der Drucklegung dieses Werkes geleistete wertvolle Hilfe spreche ich meinem Freunde, Herrn Pastor Frenkel, herzlichen Dank aus.

Oft aufgehalten durch Leibesschwachheit, noch öfter unterbrochen durch dringliche Amtspflichten, schließe ich diese Arbeit mit innigem Dank gegen Gott, der mir soweit geholfen, und mit dem Wunsche, daß Er dies arme Werk segnen wolle, daß es ein kleiner Stein werde zum Bau einer lebenskräftigen lutherischen Volkskirche unter den Tamulen.

Leipzig, Himmelfahrt 1903.

R. Handmann.

Inhalt.

Seite

Vorwort V

Erster Teil.

Die Vorgeschichte.

Kapitel

1. Der Evangelische Missionsverein zu Dresden in engem Anschluß an Basel 1819—1829 1
2. Die sich anbahnende Loslösung von Basel 1830—1836 11
3. Die alte dänisch-hallesche Mission unter den Tamulen 1706—1847 . . 22

Die Evangelisch-lutherische Mission zu Dresden und Leipzig. 1836—1860.

Zweiter Teil.

Die Evangelisch-lutherische Missionsgesellschaft zu Dresden 1836—1847.

In der Heimat.

4. Gründung der Evangelisch-lutherischen Missionsgesellschaft 44
5. Das Dresdner Missionsseminar und seine Leiter 53
6. Die Dresdner Missionsgesellschaft in ihrer Zusammensetzung 65
7. Das Dresdner Missionskomitee 71

Auf drei Missionsgebieten.

8. Der Missionsversuch in Australien 80
9. Die Wegebahnung der Mission nach Ostindien 87
10. Cordes, der Pionier der Dresdner Mission, am Ziele in Trankebar . . 95
11. Das Land und Volk der Tamulen und die Mutterstadt der luth. Tamulenmission 100
12. Ein schöner Anfang 108
13. Unterm Kreuze 114
14. Die wunderbare Wendung der Lage 121
15. Die Dresdner Mission die Erbin der dänischen Mission in Trankebar. 124
16. Die Stellung der Missionare zur heimatlichen Behörde 129
17. Stand der Mission im Jahre 1847 137
    1. Trankebar und Póreiar S. 138 — 2. Mājāweram S. 140 — 3. Schwere Schläge S. 144.
18. Missionsversuch unter den Indianern in Nordamerika 146

Dritter Teil.

Die Evangelisch-lutherische Mission zu Leipzig in ihrer Sturm- und Drangperiode 1848—1860.

In der Heimat.

19. Die Missionsleitung in Leipzig 149
20. Grauls Studienreise und litterarische Tätigkeit 161
21. Das Missionsseminar in Leipzig und die ausgesandten Missionare . . 167
22. Verhandlungen mit dem Ev.-lutherischen Ober-Kirchenkollegium in Breslau 176

Kapitel **In Ostindien.** Seite

23. Die Stationen Trankebar und Póreiar 185
24. Die Neubegründung der luth. Mission in Madrás 196
25. Das Aufblühen der Station Madrás 203
26. Die Station Pudukōtei 211
27. Bewahrung der Mission vor einem gefährlichen Abwege 220
28. Die Station Tritschinopoli 235
29. Die Station Tandschāur 245
30. Die Station Kumbakōnam 255
31. Die Station Manikrāmam 259
32. Ersatz für die Verluste von Arbeitern 261
33. Die Station Sadrás-Kudelur 270
34. Die Station Koimbatur 278
35. Der Streit mit den englischen Missionaren 286
36. Der Kastenstreit 302
a) Die indische Kaste S. 302. — b) Die Streitfrage und ihre verschiedene Beantwortung S. 305. — c) Ausbruch des Kastenstreites in Trankebar S. 310. — d) Der Kastenstreit in der Heimat S. 320. — e) Der „Entscheid“ S. 324. — f) Der „Erlaß“ S. 331. — g) Abschluß des Kastenstreites in Indien S. 334. — h) Ausgang des Streites in der Heimat S. 343.
37. Die fünf neuen Missionare in Indien 347
38. Die Verfassung der Mission 352
1. Die Konferenz der Missionare S. 352. — 2. Der Missionskirchenrat in Trankebar S. 356.
39. Die Heidenpredigt 360
40. Die Gemeinden 367
41. Das Schulwesen 377
1. Die tamulischen Volksschulen S. 378. — 2. Die Kostschulen S. 379. 3. Das Seminar S. 380. — 4. Die englisch-tamulischen Schulen S. 384.
42. Die litterarische Tätigkeit 389
1) der alten halleschen Missionare S. 389 — 2) der Leipziger Missionare S. 392.
43. Ordination der ersten tamulischen Landprediger 395
44. Die ostindische Handelskompanie und der Militäraufstand 400
45. Die Grundsätze der Evangelisch-lutherischen Mission zu Leipzig . . . 406
1. Der feste Grund der Mission S. 406. — 2. Ihr kirchlicher Charakter S. 407. — 3. Ihre Ökumenizität S. 410. — 4. Rechtmäßiger Beruf der Missionare S. 412. — 5. Nüchternheit, Wahrheit u. a. S. 414. — 6. Konzentration auf ein Gebiet S. 416. — 7. Lutherische Missionspraxis auf dem Missionsgebiete: a) „Schiedlich, friedlich“! S. 417. — b) Kirchl. Erziehung der Gemeinden S. 418. — c) Volkstümliche Gestaltung der Mission S. 419. — d) Ziel der Erbauung einer Volkskirche S. 420.
46. Schlußwort 421
Anhang 424
Zeittafel 468
Register 472
Berichtigungen 478

Erster Teil.

Die Vorgeschichte.

1. Kapitel.

Der Evangelische Missionsverein zu Dresden in engem Anschluß an Basel. 1819—1829.

Zu allen Zeiten der Missionsgeschichte hat man die Beobachtung gemacht, daß der rechte lebenskräftige Missionstrieb nur aus einem regen Glaubensleben hervorquillt. Ein Beispiel hiervon ist das erste Missionswerk der lutherischen Kirche: die im Anfang des 18. Jahrhunderts in der dänischen Kolonie Trankebar in Ostindien begründete dänisch-hallesche Mission. Obwohl ursprünglich ganz eine Stiftung des dänischen Königshauses, wurde diese Mission in der Folgezeit doch hauptsächlich von den Kreisen ernster Christen getragen, die durch den halleschen Pietismus eine nachhaltige Anregung zu einem lebendigen Christentum empfangen hatten. Auf diesem Nährboden entwickelte sie sich bald zu einer schönen Blüte. Als aber der Rationalismus gegen Ende des vorigen Jahrhunderts diesem Glaubensleben die Wurzeln abgrub, ließ alsbald auch der Missionseifer in der Heimat nach, und der Baum der Tamulenmission fing an zu welken. Doch untergehen sollte dies Werk nicht, an das so viele eifrige Gottesmänner, wie A. H. Francke, Propst Ziegenbalg u. a., ihre beste Kraft gewendet hatten.

Mitten im Winter des Rationalismus sehen wir als Vorboten eines wiederkehrenden Frühlings evangelischen Missionslebens jenen frommen Augsburger Senior Joh. Urlsperger durch die deutschen Lande, England und die Schweiz ziehen, um die zerstreuten Gläubigen zu gemeinsamer christlicher Tätigkeit zu vereinigen. Auf seine Anregung schlossen sich im Jahre 1780 in Basel einige gleichgesinnte Männer zusammen zu der „Deutschen Christentumsgesellschaft zur Beförderung reiner Lehre und wahrer Gottseligkeit“. Diese Gesellschaft wurde für die nächste Generation der Herd einer sich schnell ausdehnenden christlichen Vereinstätigkeit, die nicht bloß in der Heimat durch mancherlei Liebeswerke die Sache des Herrn zu fördern suchte, sondern auch bald der Not der Heiden ihr Augenmerk zuwandte. Doch bedurfte es erst noch eines besonderen Anstoßes, um das Missionswerk mehr in den Vordergrund zu stellen. Dieser Anstoß ging von England aus, wo in dem letzten

Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts drei große Missionsgesellschaften gegründet wurden. Damit begann jene großartige Bewegung, die allmählich die ganze Heidenwelt zu umspannen suchte und sich zur „Weltmission“ entwickelt hat. Von England aus verbreiteten sich die Flammen der Missionsbegeisterung bald auch über den europäischen Kontinent, namentlich Holland, Deutschland und die Schweiz.

In letzteren zwei Ländern waren es zuerst besonders zwei Herde, wo das Feuer brennend erhalten wurde: Berlin und Basel. Auf Anregung des eifrigen Oberforstmeisters von Schirnding in Dobrilugk in der Lausitz, der auch mit der Londoner Mission in Verbindung stand, gründete der fromme und demütige Johannes Jänicke, der Bruder eines tüchtigen Tamulenmissionars und Pastor der Böhmischen Gemeinde in Berlin, am 2. Februar 1800 eine Missionsschule mit 7 Zöglingen, das erste eigentliche Missionsseminar in Deutschland,[1] von dem bald manche tüchtige Missionare ausgesandt wurden, die in Ermangelung eines eigenen Missionsfeldes in fremden Missionsgesellschaften ihre Arbeit ausrichteten.

Ein noch größerer und bedeutenderer Missionsherd wurde unter Mitwirkung jener Christentumsgesellschaft in Basel gegründet, wo Inspektor Christian Blumhardt am 26. August 1816 eine Missionsanstalt eröffnete, die ebenso wie die Berliner zunächst nur der Ausbildung von Missionaren für andere Missionen dienen sollte. Dieser rührige Missionsinspektor erlangte bald durch seine Reisen, Vorträge und Schriften einen weitgehenden Einfluß, der sich nicht bloß über Süddeutschland, sondern auch weit bis in den Norden hin erstreckte.

So machten sich denn auch in Dresden die Wogen dieser Bewegung fühlbar. Mancherlei Strömungen geistlichen Lebens wirkten damals in der sächsischen Hauptstadt zusammen. An der leitenden Stelle der Kirche herrschte zwar immer noch der Rationalismus. Aber in der Geistlichkeit und noch mehr unter den Laien machte sich ein allmählich erstarkender Gegensatz gegen ihn geltend. Schon um die Wende des Jahrhunderts am 31. Oktober 1800 hatte der Oberhofprediger D. Reinhardt in seiner berühmt gewordenen Reformationspredigt das lutherische Volk mit ernsten Worten zur Rückkehr zum reformatorischen Bekenntnis aufgerufen. Die durch diese und andere Weckstimmen hervorgerufene Bewegung wurde noch vertieft durch den Eindruck der furchtbaren Strafgerichte Gottes unter der Hand Napoleons. Wie durch ganz Deutschland, so wehte bald auch

[1]) Dies Seminar hat in mancher Beziehung auch der Tamulenmission mit gedient, denn die Missionare Schreyvogel (in Trankebar und Tritschinopoli) Rhenius, Schnarre und Bärenbruck (Mājāweram), denen wir später begegnen werden, sind hier ausgebildet worden. Und Prediger Wermelskirch, der Mitbegründer der Dresdner Missionsanstalt, hat hier auch seine erste Vorbildung empfangen.

durch Sachsen die Frühlingsluft einer religiösen Erweckung. „In dieser Stadt, sowie überhaupt in ganz Sachsen," so erzählt der Basler Inspektor Ostertag, „gab es damals unter allen Ständen, vom geistlichen und weltlichen Ministerio an bis zu den geringsten Handwerkern und Bauersleuten, Männer, die sich des Evangeliums von Christo nicht schämten."[1]) Doch dürfen wir uns die Zahl derselben nicht groß denken. Sie verteilten sich auf drei Gruppen. Zu der einen gehörte ein kleines Häuflein erweckter Christen, die sich zur Brüdergemeinde hielten. Diese hatte den Glauben an Christum durch den Winter allgemeinen Abfalls hindurchgerettet. Wie sie schon seit 1732 ihrer von Zinzendorf begründeten Mission ihre beste Kraft zugewendet hatte, so war sie auch in dieser Zeit die Trägerin des Missionsgedankens in Deutschland, deren Zeugnis in Wort und Tat (besonders auch durch die Berichte heimgekehrter Missionare) anregend und befruchtend wirkte. An der Spitze dieses herrnhutisch gerichteten Dresdner Kreises standen 1819 Lederhändler Götze, der Sonntags die öffentlichen Betstunden leitete, und Weinhändler Löschcke.

Eine 2. Gruppe bildeten die Glieder des sächsischen Zweigvereins der oben erwähnten „Deutschen Christentumsgesellschaft", der seinen Sitz in Dresden hatte. Dieser Verein war beflissen, durch Wort und Schrift, durch Versammlungen und Korrespondenz unter seinen Gliedern und Fernerstehenden die Übung der Gottseligkeit und Nächstenliebe zu fördern. Der Vorsteher dieser Gesellschaft war um 1819 ein gewisser Burghart, früher Buchdrucker in Görlitz, in dieser Zeit Privatmann in Dresden. Die geistliche Pflege ihrer Glieder lag in den Händen des streng konfessionellen Seelsorgers der Böhmischen Gemeinde, des Pastors Stephan,[2]) der eine Zeitlang in Dresden eine weithin spürbare Wirkung ausübte, später aber auf verderbliche Abwege geriet und ein trauriges Ende nahm. Stephan predigte den alten Bibelglauben im Sinne des luth. Bekenntnisses in einfacher, aber die Gemüter fesselnder Form. Infolgedessen sammelte sich um ihn eine dritte, von den vorigen keineswegs streng geschiedene Gruppe, die kleine Schar der mehr konfessionell gerichteten Männer und Frauen in Dresden. Zu ihr hielt sich später auch das Häuflein entschiedener Lutheraner im Muldentale. Stephan hat sich an der Mission niemals unmittelbar beteiligt. Und dennoch hatte diese, wie wir später sehen werden, auch mit unter dem durch seine Unlauterkeit hervorgerufenen allgemeinen Mißtrauen sehr zu leiden.

Die erste Tat dieser christlichen Freunde in Dresden war die infolge einer Anregung der Britischen Bibelgesellschaft durch den schottischen Geistlichen Dr. Pinkerton am 10. August 1814 erfolgte Gründung der Säch-

---

[1]) Alex, 50 Jahre Missionstätigkeit im Königreich Sachsen. 1868. S. 8.

[2]) Blanckmeister, Sächsische Kirchengeschichte, S. 382.

sischen Bibelgesellschaft, deren Zwecke hier wie auch in England mit den Missionsbestrebungen sich nahe berührten. Denn Bibel und Mission gehören zusammen wie Samen und Säemann.

Nach dieser segensreichen Gründung verging noch einige Zeit, ehe man der Missionssache mit einer entscheidenden Tat näher trat. Es mußte erst der Boden dafür mehr bereitet werden. Diesen Johannesdienst verrichtete der eifrige Diakonus an der Kreuzkirche in Dresden, Magister Leonhardi. Dieser beliebte Prediger war der erste und längere Zeit der einzige Geistliche, der in der sächsischen Hauptstadt in seinen Predigten auf die Mission hinwies. Infolge seiner Ermahnungen sammelte sich aus obigen drei Gruppen allmählich ein senfkornartiger kleiner Kreis von Missionsfreunden, die willig waren, für die Bekehrung der Heiden mitzuwirken. Die erste Frucht ihrer Bestrebungen war, daß in den Jahren 1818 und 1819 zwei fromme Dresdner Jünglinge, Beckauer (Schlosser), Werner (Gymnasiast) und etwas später der junge Jurist Dittrich, der damals als Hauslehrer in Dresden weilte, ins Basler Missionsseminar eintraten, um sich für den Missionsdienst vorzubereiten. Diese eifrigen Missionszöglinge waren ein lebendiges Band zwischen der Basler Mission und den Dresdner Freunden und lenkten durch schriftliche und mündliche Mitteilungen die Blicke der letzteren immer mehr nach der Schweizer Mission hin.

Nachdem der Boden so weit vorbereitet war, bedurfte es nur eines kleinen Anstoßes von außen, um die hilfsbereiten Dresdner Freunde zu einer folgenschweren Missionstat zu veranlassen. Dieser Anlaß ging von dem sogenannten „Tübinger Aufruf" aus, den die Tübinger Professoren der Theologie, D. Steudel und D. Bahnmaier, veröffentlichten, um zur Bildung ähnlicher Missionshilfsvereine wie in Tübingen anzuregen. Als dieser Aufruf im Sommer 1819 auch in Dresden in vielen Exemplaren verbreitet worden war, erwachte dort alsbald das Verlangen, einen ähnlichen Hilfsverein für die Basler Mission ins Leben zu rufen. Zunächst erließ Diakonus Leonhardi einen Aufruf zum gemeinsamen Lesen des seit 1816 in Quartalheften erscheinenden Basler Missionsmagazins und zur Sammlung von Gaben. Infolgedessen wurden etwa 50 Subskribenten auf dies Blatt aus verschiedenen Ständen gewonnen, die in mehrere Lesezirkel eingeteilt wurden.

Um dieser Vereinigung einen festen Halt und Stetigkeit zu verleihen, tat M. Leonhardi endlich am 16. August 1819 den entscheidenden Schritt, daß er fünf Dresdner Freunde in seine Amtswohnung zu einer Beratung einlud: Konrektor Baumgarten-Crusius (an der Kreuzschule), Lederhändler Götze, Weinhändler Löschcke jun., Hoforganist Kirsten und Burghart, zu denen als Gast noch Oberpostamtsrat Hüttner aus Leipzig hinzukam. Mit ihnen zusammen begründete er nach kurzer Besprechung

den Dresdner Missions-Hilfsverein im Anschluß an Basel. Der Vorstand wurde aus den drei Mitgliedern Leonhardi, Götze und Burghart gebildet. Man verpflichtete sich zunächst nur dazu, monatliche Missionsbeiträge für Basel zu sammeln, die Basler Missionsblätter regelmäßig zirkulieren zu lassen und von Zeit zu Zeit in Götzes Wohnung zu gemeinsamem Gebet, Beratung und Mitteilungen über die Mission zusammen zu kommen. Später, wenn die Zahl der Teilnehmer sich vermehrt, sollten junge Sachsen nach Basel gesandt werden zur Ausbildung für den Missionsdienst, usw. Das war ein Schritt zu rechter Zeit! „Allen Versammelten gereichte," wie es im Berichte heißt, „die Brüder-Losung dieses Tages: „Gott tut alles fein zu seiner Zeit!" (Pred. 3, 11.) zur Lehre und zum Troste, und sie gaben sich das Wort darauf, auch das Ihre tun zu wollen, um, ein jeder in seinem Kreise, für die Sache der Mission zu wirken."[1]) Im Auftrage des Vereins verfaßte Konrektor Baumgarten-Crusius einen Aufruf zum Beitritt, der ein freudiges Echo fand, weil er aussprach, was damals viele Herzen bewegte. Er schloß mit den Worten: „Die Zeit kommt, wo das Himmelreich Gewalt leidet, wo alles sich drängt, zu dem Reich Gottes zu kommen, die Zeit, wo alle Zungen bekennen, daß Jesus Christus der Herr sei". Dresden, 16. August 1819.

Dieser Schritt hatte einen außerordentlichen Erfolg. Viele Beitrittserklärungen liefen ein, und an verschiedenen Orten des Königreichs entstanden in kurzer Zeit kleine Hilfsvereine, die sich Dresden anschlossen.[2])

Um dieselbe Zeit, am 13. Januar 1820, bildete sich auch in Leipzig ein Missions-Hilfsverein, der sich aber nicht mit dem Dresdner vereinigte, obwohl er wie jener von Anfang an die Basler Mission unterstützte. An der Spitze dieses rasch aufblühenden Vereins, der hauptsächlich von den mit der Universität verbundenen Kreisen getragen wurde, standen zuerst Professor D. Tittmann, Superintendent Tzschirner, Professor M. Friedr. Wilh. Lindner, Baumeister Dr. Volkmann und Pastor Wolf, der erste Zeuge des wiedererwachenden Glaubenslebens in Leipzig.[3])

---

[1]) Alex, 50 Jahre, S. 14 ff. Obiger Spruch hat sich in der Geschichte dieser Gesellschaft noch öfter in merkwürdiger Weise bewahrheitet. Vergl. des Verfassers „Spuren Immanuels" S. 2 ff.

[2]) Inspektor Blumhardt schrieb darüber (wohl etwas optimistisch) in einem späteren Brief: „Mit anbetender Bewunderung blickt unser Herz und Auge auf das Werk im geliebten Sachsen hin, das den Sinn und die Bedeutung der Missionssache wohl am richtigsten gefaßt und sie in ein Gemeingut des gesamten Volkes verwandelt hat." Jahresbericht 1820, S. 3.

[3]) Die erste Jahreseinnahme des Leipziger Vereins betrug 323 Tlr., 23 Gr., 5 Pf.; bald sandte er auch einige Zöglinge nach Basel und Halle zur Ausbildung.

Während aber der Leipziger Verein hauptsächlich auf die Stadt und deren nächste Umgebung beschränkt blieb, suchte der Dresdner durch Korrespondenz und Verbreitung von Missionsschriften seine Wirksamkeit immer mehr im Lande auszudehnen — alles unter der Leitung des eifrigen M. Leonhardi, der in seinen Bemühungen für die Mission unermüdlich war und bis 1827, nur durch den Kassierer unterstützt, fast alle Arbeiten des Missionsvereins besorgte. Der Erfolg dieser Tätigkeit trat schon bei der ersten öffentlichen Jahresfeier am 16. August 1820 hervor, die in einem Saale des Landsteuerhauses gehalten wurde. In der Festrede konnte Baumgarten-Crusius mit Freuden berichten: „Wir haben bei dem kleinen Anfang auf Gott vertraut, und über alles Hoffen und Denken hat er das Werk sich ausbreiten, gedeihen und vermehren lassen." Die erste Jahreseinnahme, zu der schon 50 verschiedene Ortschaften beigesteuert hatten, belief sich auf 1008 Tlr. 18 Gr. 8 Pf.

Im zweiten Vereinsjahr breitete sich der Verein auch nach außen immer mehr aus und gewann an innerer Festigkeit. Manche angesehene Männer traten für seine Zwecke mit dem Gewicht ihres Namens ein, obgleich sie nicht alle mit dem streng bibelgläubigen Standpunkte der Gründer des Vereins übereinstimmten. So erließen die Brüder J. Ernst Rückert und Leopold Rückert, beide sächsische Geistliche (der letztere später der bekannte Professor der Theologie in Jena), einen Aufruf an Christenseelen für die Mission; auch der Oberhofprediger D. Ammon leistete kräftigen Beistand durch Wort und Schrift und wohnte den Missionsfesten in der Regel bei. (S. Anhang Nr. 1.) Noch mehr Eindruck machte das Zeugnis entschieden gläubiger Geistlicher, wie z. B. des bekannten P. Roller in Lausa,[1]) des P. M. Leonhardi in Miltitz, der mehrere Missionsflugschriften herausgab, und des P. Chr. H. Walther in Langenchursdorf u. a.

Bei alledem mußte der Verein bei jedem Versuch, mehr an die Öffentlichkeit zu treten, noch lange Zeit den widrigen Einfluß des Mißtrauens spüren, mit dem die leitenden Kreise damals den Dresdner Missionsverein ansahen. (Anhang Nr. 2.)

Im September 1820 kamen die beiden eifrigen Förderer der Missionssache, Inspektor Blumhardt aus Basel und D. Steinkopf aus London, nach Dresden und hielten dort eine allgemeine Missionsversamm-

---

[1]) Dieser eifrige, originelle Mann machte mit Leonhardi im August 1821 eine (die erste) Missionspredigtreise ins Erzgebirge zur Weckung des Missionssinnes. Leonhardis Versuch, mit Roller ein kleines Missionsblatt gemeinschaftlich herauszugeben, scheint an der sehr kleinlichen, wunderlichen Opposition dieses Mannes gescheitert zu sein. Weil auf der ersten Seite der ersten Nummer Missionare mit neumodischen, spitzzulaufenden Stiefeln abgebildet waren, sagte dieser als Feind aller neuen Moden sich sofort von dem Unternehmen los, das infolgedessen aufgegeben werden mußte.

lung ab. Bei dieser Gelegenheit legte man dem Basler Inspektor die Vereinigungspunkte des Dresdner Hilfsvereins vor, aus welchen wir hier nur die wichtigsten hervorheben wollen:

„1. Der ursprüngliche, ganz einfache Zweck unseres Vereins ist kein anderer als dieser, daß durch das ausgebreitete Lesen des Baseler Missions-Magazins der Sinn für die Missionssache unter unseren Landsleuten geweckt und genährt werde.

2. Mit der herzlichsten Freude nehmen wir aber auch Beiträge an . . .

3. Wir senden den gesamten Betrag unserer jährlichen Einnahme (wenn nicht anderweitig bestimmt) an das Missionsdirektorium in Basel.

5. Unser Hauptzweck ist lediglich darauf gerichtet, daß durch die Zöglinge, die aus unserem Vaterlande zum Missionsdienst ausgehen, sowie durch unsere gemeinschaftlichen Beiträge die Bekehrung wirklicher Nichtchristen, es seien nun Juden oder Heiden oder Mohammedaner, gefördert werde. . .

10. Endlich wenden wir uns an das Baseler Missionsdirektorium mit der vertrauensvollen Bitte, bei Aussendung derjenigen vaterländischen Missionszöglinge, welche zu Missionspredigern berufen werden, **auf jeden Fall** darauf bedacht zu sein, daß dieselben ihre Ordination in einer lutherischen evangelischen Kirche und, wenn es sich ohne große Unkosten und Umwege auf ihrer Reise einleiten ließe, in unserem eigenen Vaterlande erhielten."

In diesem letzten Satz tritt uns die erste Regung kirchlichen Bewußtseins in den Äußerungen des Vereins hervor. Man legte in Basel zwar wenig Gewicht auf solche Bedenken, aber wollte doch den Dresdnern entgegenkommen.

Deshalb wurden am 6. März 1822 drei Basler Zöglinge, die sich auf der Reise nach Rußland befanden, Curfeß, Hohenacker und Benz, in der Kreuzkirche unter lebhafter Teilnahme der Gemeinde ordiniert. Sie wurden für die Mission in Persien bestimmt. Ebenso wurde später Lang dort ordiniert. (M.-Bl. 1847, 323.)

Wie sehr in jenen Jahren der Missionseifer im Wachstum begriffen war, zeigte sich auch in der Begründung eines „Vereins zur Verbreitung biblischer Erkenntnis unter Israel" 1822, wozu ein Agent der Londoner Judenmissionsgesellschaft, Herr Smith, die Anregung gegeben hatte. Mehrere Mitglieder des Heidenmissionsvereins traten damals, wie später, diesem neuen Vereine bei. Anfangs war seine Tätigkeit gering. Doch nahm er regen Anteil an der Wirksamkeit des in Dresden stationierten Judenmissionars der Londoner Judenmissionsgesellschaft, des Proselyten Goldberg, der in Dresden (1820—1838) segensreich wirkte.[1])

Nach diesem schönen Anlauf im Anfang der 20er Jahre, da die Einnahme 1823 schon bis auf 4313 Tlr. gestiegen war, trat aber bald ein Rückgang in der Entwicklung des Vereins ein, der sich so-

---

[1]) Im Jahre 1834 wurde diesem Verein eine bessere Organisation gegeben unter dem Vorsitz des Fürsten] Heinrich d. 63. Reuß auf Klipphausen. M. Leonhardi war damals Sekretär des Vereins.

fort auch in der Abnahme der Einnahmen bemerklich machte. Allerhand Mängel in der Leitung des Vereins, Gerüchte von Unordnungen in der Kassenverwaltung und von einem Fehlbetrag, der durch die Untreue eines Schreibers verursacht worden war, kamen an die Öffentlichkeit und bereiteten den Missionsfreunden keinen geringen Verdruß. Die Gegner der Mission beuteten diese an sich unbedeutende Sache zum Nachteil des Werkes aus. Da das Komitee versäumte, durch rasches Handeln die Spannung zu beseitigen, sich vielmehr so entmutigt zeigte, daß es das Jahresfest 1827 ausfallen ließ, so war es in Gefahr, das Vertrauen der Missionsfreunde ganz zu verlieren.

Aber gerade diese Krisis schlug zum Besten der Sache aus, indem sie der Anlaß zu einer besseren und festeren Organisation und regelmäßigeren Geschäftsführung wurde.

Im Jahresbericht erkannte man die Versäumnisse der Geschäftsführung offen an, und nachdem hochstehende Freunde das veruntreute Geld (18 Tlr.) ersetzt hatten, war bald die Rechnung wieder ganz in Ordnung gebracht. M. Leonhardi, der sich außer stande sah, die von Jahr zu Jahr zunehmende Arbeitslast der Geschäftsführung ferner zu tragen, legte den Vorsitz im Verein nieder, und an seine Stelle trat ein Mann, der von Gott dazu bestimmt und ganz besonders ausgerüstet war, dem Verein nicht bloß aus seiner damaligen Notlage herauszuhelfen, sondern ihn auch auf die Höhe seiner Entwicklung hinaufzuheben — Kabinettsminister Graf Detlev v. Einsiedel.

Dieser ritterliche Bekenner des HErrn gehörte zu dem Kreis sächsischer Adelsfamilien (wie z. B. die v. Schönburg, Burgsdorf, Heynitz, Wirsing u. a.), die, frühzeitig ergriffen von dem Geist des neuen Glaubenslebens, sich durch ihre einflußreiche Mitarbeit hohe Verdienste um Kirche und christliche Liebeswerke in Sachsen erworben haben. Da Graf v. Einsiedel sich nicht scheute, für den vielgeschmähten alten Bibelglauben mit seiner Person und seinem weitgehenden Einfluß einzutreten, so galt er bald „als der Patron der bibelgläubigen Christen“, bei seinen Feinden aber war er verschrieen als „die Seele des Mysticismus“.[1]) Als Inhaber einträglicher Eisenwerke und als königlicher Beamter, schon seit 1813 durch das Vertrauen des Königs als Kabinettsminister an die höchste Stelle des Staatsdienstes gestellt, bis ein Umschwung in der Politik ihn zum Rücktritt nötigte (September 1830), hat dieser hervorragende, viel angefeindete Mann sowohl in seinem Amte, wie nachher noch mehr in seinem Ruhestande, viel beigetragen zur Förderung der Angelegenheiten des Reiches Gottes in Sachsen. Durchdrungen von der hohen Bedeutung der Mission, trat er, sobald er die Gefährdung des Missions-

---

[1]) Blanckmeister, Sächs. Kirchengeschichte, S. 380.

vereins erkannt hatte, trotz der gerade damals damit verbundenen Schmach an die Spitze desselben und scheute weder Mühe noch persönliche Opfer, um ihm aus der damaligen Krisis herauszuhelfen. Und so hat er über 25 Jahre lang (1827—53) als Vorsitzender des Dresdner Missionsvereins und später des Missionskollegiums durch sein tatkräftiges, taktvolles und besonnenes Auftreten die Sache der Ev.-luth. Mission mächtig gefördert. Eine Zeitlang pflegte er wie bei den Bibelfesten (er war auch Vorsitzender der Sächsischen Hauptbibelgesellschaft), so auch bei den Missionsfesten den Jahresbericht (am Altar der Waisenhauskirche) vorzutragen, was nach dem Zeugnis von Ohrenzeugen jedesmal einen bedeutenden Eindruck machte, zumal er dabei stets Gelegenheit nahm, ein gutes Bekenntnis von Christo abzulegen.[1]) Diese mit so großer Sorgfalt ausgearbeiteten eingehenden Festberichte legen ein beredtes Zeugnis dafür ab, wie dieser treue Missionsfreund die Wandlung des Missionsvereins in den dreißiger Jahren innerlich mit durchgemacht und sich zu immer größerer Klarheit durchgerungen hat, und wie er bei allen seinen Schritten demütig und treu der göttlichen Leitung gefolgt ist. So wurde Graf v. Einsiedel durch Gottes Gnade einer der hervorragendsten Gründer der lutherischen Mission.

Mit ihm zugleich traten auch noch andere einflußreiche Männer aus den höchsten Kreisen der Gesellschaft in Dresden in das Komitee ein und verschafften der vielgeschmähten Mission etwas mehr Beachtung, so daß sie aufhörte, nur Winkelsache weniger frommer Männer zu sein. (Anhang Nr. 3.)

Das Komitee hielt nun regelmäßige Sitzungen nach einer geregelten Geschäftsordnung, stellte neue Statuten auf und suchte auch über Sachsen hinaus immer mehr Freunde zu gewinnen. Infolgedessen stieg die Zahl der Vereinsmitglieder im Jahre 1828 auf 700 in 136 Zweigvereinen. Der durch dies Komitee herbeigeführte Fortschritt aus der Enge in die Weite fand in der Errungenschaft seinen Ausdruck, daß seit 1829 die Missionsbetstunden, die anfangs nur in Privatwohnungen gehalten worden waren, nunmehr mit königlicher Erlaubnis in die Kirche des Jakobshospitals verlegt wurden, wo sie seit 1. Juni 1829 an jedem ersten Montag im Monat gehalten wurden[2]) — allerdings nach hoher Verordnung immer „unter Aufsicht des Superintendenten" und unter kleinlichen Beschränkungen. (Anhang Nr. 2.)

---

[1]) Alex, 50 Jahre, S. 104.

[2]) Erst 1837, als dieser Ort gar nicht mehr ausreichte, wurden sie in die geräumige Waisenhauskirche verlegt. Als Zeichen des Wachstums des Werkes in Dresden sei sogleich noch hinzugefügt, daß am 15. Okt. 1883 die Missionsstunden in die große Kreuzkirche verlegt, am 1. Okt. 1896 aber den 15 Parochialkirchen der Ephorie Dresden I und der Hofkirche übertragen wurden.

Trotz alledem fehlte den Bestrebungen des Vereins in den nächsten 8 Jahren (1828—36) die rechte Zugkraft. Missionieren wollte man, aber man wußte nicht recht wie. Allerhand Versuche, das zu bessern, schlugen fehl. Das zeigte sich auch in den Einnahmen, die nicht einmal die Höhe derer in den zwanziger Jahren erreichten. Erst mit dem Jahre 1837 trat hierin eine entschiedene Wendung zum Besseren ein.

Die Gesamteinnahmen des Vereins beliefen sich in den Jahren 1819 — 27 auf 27 443 Tlr. 5 Gr. 4 Pfg. und in den Jahren 1828 — 36 auf 22 187 Tlr. 7 Gr. 10 Pfg., das ergibt für den ersten Zeitabschnitt eine Durchschnittseinnahme von je 3305 Tlr., für den zweiten aber nur je 2465 Tlr. (Anhang Nr. 4.)

Die schönste Frucht seiner Tätigkeit waren 10 Missionare, die durch den Verein für die Mission gewonnen, in Basel ausgebildet und dann in verschiedenen Missionsgebieten verwendet wurden. Wir heben unter ihnen nur folgende vier hervor:

1. Karl Wilh. Beckauer, geb. 1788 in Dresden, früher Schlossergeselle, dann ausgebildet in Basel, seit 1821 Missionar in Sierra Leone, Westafrika, im Dienste der Engl. kirchlichen Missionsgesellschaft, wo er schon 1823 starb.

2. August H. Dittrich, geb. 1797 in Fürstenau, reich begabt, vielseitig ausgebildet, studierte Jura in Leipzig, wurde dann, während er bei Graf v. Einsiedel Hauslehrer war, erweckt, was ihn veranlaßte, in das Basler Seminar einzutreten. Von 1821—35 wirkte er als Basler Missionar segensreich in Schuscha in Armenien; mußte aber infolge des Verbotes der Mission durch den russischen Kaiser 1835 die Mission aufgeben und ging nach Moskau, wo er luth. Konsistorialrat und erster Prediger an St. Michael wurde. Er starb 1855.

3. K. Benj. Leupold, geb. 1805 in Reichenau in der sächs. Lausitz, ausgesandt im Dienste der Engl. kirchl. Mission nach Benares, wo er 1832—83 eine sehr gesegnete Tätigkeit entfaltete.

4. Joh. Gottlieb Lincke, geb. 1804 zu Bellwitz in der Lausitz, ausgesandt mit dem vorigen als engl. kirchlicher Missionar, wirkte 1832—68 in Krishnagar in Bengalen, wo nach einer Hungersnot Massenübertritte stattfanden.

Diese Missionare haben durch ihre in den Jahresberichten abgedruckten Briefe und Berichte und teilweise auch durch Missionsvorträge während ihrer Beurlaubung viel dazu beigetragen, das Missionsinteresse in Sachsen zu nähren und zu mehren. Die Basler und später auch die Barmer Missionsberichte wurden mit wachsendem Interesse gelesen. So begann bald viel Segen von dem Missionsfeld auf die heimatlichen Gemeinden zurückzufließen. Es muß darum dankbar anerkannt werden, daß die Basler Mission in den beiden ersten Jahrzehnten ihres Bestehens, besonders unter der milden und weisen Leitung des Inspektors Ch. Blumhardt, sich große Verdienste auch um die Förderung des Missionswesens in Sachsen erworben hat. Das Aufblühen der Basler Mission in jener Zeit trug nicht wenig dazu bei, die Aufmerksamkeit immer weiterer Kreise auf ihr Werk wachzurufen und Interesse dafür zu erwecken. Seit 1822 fing sie

an, selbständig Missionare auszusenden: erst nach Armenien, dann 1827 auf Anregung des sächsischen Fürsten Otto Viktor von Schönburg-Waldenburg nach der Goldküste und endlich im Jahre 1834 nach der Westküste von Indien (Kanara und später Malabar). Zur Begründung letzterer Mission gab der genannte Fürst 10 000 Taler.

2. Kapitel.

Die sich anbahnende Loslösung von Basel. 1830—1836.

Obgleich das Verhältnis der Dresdner Missionsfreunde zu Basel im Laufe der Zeit ein immer innigeres geworden war, machte sich doch die in diesem Zusammenwirken liegende Unklarheit allmählich immer fühlbarer. Vereint mit Basel zu gemeinsamem Missionswerk, war man doch nicht innerlich geeint in bezug auf die Grundsätze solcher Wirksamkeit. Missionieren ist ja eine kirchliche Tätigkeit, und diese muß sich je nach der kirchlichen Stellung der Missionierenden verschieden gestalten. Insbesondere wurden zwei wichtige Fragen im zweiten Jahrzehnt so brennend, daß man ihrer Beantwortung endlich nicht mehr aus dem Wege gehen konnte. Die eine Frage betraf die Stellung der Gesellschaft zum luth. Bekenntnis und die andere die Begründung einer eigenen Missionsanstalt — zwei Fragen und doch wesentlich eine, denn mit Beantwortung der ersten ergab sich auch die der zweiten.

Es ist bekannt, daß das im Anfang des 19. Jahrhunderts wieder erwachte Glaubensleben ganz und gar keine konfessionelle Färbung trug. Es war vielmehr ganz von dem Pietismus beherrscht, der ja in seiner konsequenten Entfaltung immer die Tendenz hat, die Kirche hinter dem gläubigen Subjekt, die Kirchenlehre hinter den subjektiven Anschauungen und frommen Gefühlen desselben zurückzustellen und deshalb dem kirchlichen Bekenntnis und den konfessionellen Unterschieden nur geringe Bedeutung beizumessen. Diese Richtung zählte anfangs ihre Anhänger weniger unter der Geistlichkeit als unter den Laien in den mittleren und niederen Schichten des Volkes, zum Teil aber auch unter dem Adel. Diese frommen Laien hatten ihr Glaubensleben mitten in der Winterkälte des Rationalismus teils an den alten Erbauungsschriften genährt, teils, besonders in Sachsen, durch Beziehungen zu den Herrnhutern gestärkt. Sie waren dankbar, daß sie aus der allgemeinen Verwüstung der Kirche wenigstens die elementarsten Güter des Christentums, die einfachsten Grundwahrheiten, gerettet hatten, und glaubten, sich an ihnen genügen lassen zu können.

Je weniger sie Verständnis für ihre Bestrebungen bei den Trägern des Amtes und Kirchenregiments fanden, und je schwieriger ihr Kampf gegen den herrschenden Rationalismus war, desto freudiger schlossen sie im Drang der ersten Liebe sich untereinander und mit ähnlich gesinnten

Christen ohne Unterschied der Konfession zusammen, um den gemeinsamen Feind vereint zu bekämpfen. Und gerade die Heidenmission, als „die Sache des Reiches Gottes", schien ihnen der gegebene Punkt zu sein, wo sie ihre Gemeinschaft zum greifbaren Ausdruck bringen konnten. Doch bei diesem Anfangsstadium einer allgemeinen Christlichkeit und Verbrüderung konnten die Glieder lutherischer Kirchen auf die Dauer nicht stehen bleiben. Der Kampf mit dem Unglauben trieb auch die Unentschiedenen immer tiefer hinein in die Schrift und in das Bekenntnis der Väter und drängte sie so immer mehr auf die Bahn kirchlicher Bestimmtheit.

So war's auch in Sachsen. Hier begegnen wir schon früh den Spuren einer sich anbahnenden kirchlichen Erneuerung, die vom Volke und dem Pastorate, nicht von den hohen Schulen ausging. Schon bei dem 1817 drei Tage lang im ganzen Lande gefeierten Reformationsjubiläum kam die Freude an dem wiedergefundenen Erbe der Väter zum Ausdruck, und daß diese Eindrücke nachhaltiger waren, dafür zeugte die Feier des Reformationsfestes als eines kirchlichen Feiertages, die 1823 in Dresden und 1831 im ganzen Lande eingeführt wurde.

Der eigentliche Vorkämpfer und „geistesmächtige Prophet des Luthertums in Sachsen" war aber der von dem Schönburger Grafen Ludwig zum Superintendenten von Glauchau ernannte gelehrte dänische Theolog D. Rudelbach,[1]) der bald in der von ihm gegründeten Muldentaler Konferenz einen Kreis von gleichgesinnten Theologen um sich sammelte, der ein Herd reger Tätigkeit für die lutherische Kirche wurde. Zu ihr gehörten u. a. die Pastoren Meurer in Callenberg, Kranichfeld in Wolkenburg, Walther in Langenchursdorf, welche sämtlich, ebenso wie in der Nähe von Dresden die Pastoren Roller, Blüher u. a., entschiedenes Luthertum mit lebendigem Christentum und Missionseifer verbanden. Rudelbach trug durch seine kurze, aber tief eingreifende Tätigkeit viel dazu bei, in Sachsen den Rationalismus zu bekämpfen und „die christliche Erweckung aus pietistischer Enge und herrnhutischer Zurückgezogenheit in kirchliche Bahnen zu leiten. Sein Rat und Urteil wurde von den Gläubigen in Sachsen bei allen wichtigeren kirchlichen Vorkommnissen gehört".[2]) Er trat auch frühzeitig mit der Wucht seines Zeugnisses für die Mission ein, führte Missionsstunden ein und suchte durch seinen Rat die Mission kirchlich zu gestalten. Sein Werk: „Reformation, Luthertum und Union" (1839) war ein zeitgemäßes Hilfsmittel zum Durchbruch der kirchlichen Richtung in Sachsen und anderwärts. Um diese Zeit traten auch in anderen luth. Landeskirchen, in Bayern, Hannover, Lauen-

---

[1]) Blanckmeister, Sächs. Kirchengeschichte, S. 380. Kaiser, Andreas Gottlob Rudelbach, ein Zeuge der lutherischen Kirche im 19. Jahrhundert.

[2]) Kaiser, A. G. Rudelbach, S. 27. 34.

burg u. a., geistesmächtige Zionswächter auf die Zinne und erweckten durch den Posaunenhall ihres Zeugnisses viele Schläfer. Wir werden im weiteren Verlaufe dieser Geschichte noch den Hauptführern dieser Bewegung begegnen.

Die durch die gewaltsame Einführung der Unionsagende in Preußen hervorgerufenen Kämpfe dienten auch mit dazu, in den luth. Landeskirchen Sympathie für die gemaßregelten und verfolgten preußischen Lutheraner hervorzurufen und die konfessionelle Bewegung dort zu verstärken.[1] Hierzu half als persönliches Mittelglied besonders der wegen seines treuen Bekenntnisses aus Preußen vertriebene Vorkämpfer der Breslauer Lutheraner, Professor D. Scheibel, der zunächst in Dresden für kurze Zeit[2] eine Zufluchtsstätte fand und durch seine Predigten, Vorträge u. a. bald einen solchen Einfluß gewann, daß er dort „der treue und bei aller Demut und Bescheidenheit der entschiedene und feste Führer der Lutheraner" wurde.[3]

Scheibel trat im J. 1831 ins Dresdner Missionskomitee ein und diente der Mission durch seinen Rat, durch Missionsstunden, eine Rede am 1832er Missionsfeste und noch tiefer eingreifende Mitarbeit, wie wir bald hören werden. Er war jedenfalls auch die Ursache, daß Prediger Wermelskirch später nach Dresden kam, der Mann, der um die Weiterentwicklung des luth. Missionswerkes sich große Verdienste erwarb.

Angesichts der gesegneten Wirksamkeit dieser „ersten Zeugen" kann man die dreißiger Jahre als eine jener Gnadenzeiten bezeichnen, da das Wehen des Gottesgeistes wie Frühlingswehen durch die Lande ging und die Frühlingssänger wieder, wie zu Luthers Zeit, ihre Stimme erhoben und mit dem Reformator sangen:

„Wir sollen danken Gott darin, Sein Wort ist wiederkommen:
Der Sommer ist hart vor der Tür, Der Winter ist vergangen;
Die zarten Blümlein gehn herfür.
Der das hat angefangen, Der wird es auch vollenden."

Je mehr nun das konfessionelle Bewußtsein in Sachsen erwachte, desto brennender wurden Fragen wie diese: Ist es nicht Gewissenspflicht, das luth. Bekenntnis, in welchem wir den schriftgemäßen Ausdruck evangelischen Glaubens erkennen, auch auf dem Missionsgebiet zur Geltung zu bringen? Und wenn wir hier in der Heimat es als unsere Aufgabe an-

---

[1]) Löhe schreibt darüber: „Das laute Zeugnis der Schlesier brachte viele andere zur Besinnung, und daß heute bereits vom Norden bis in den tiefen Süden Deutschlands eine einige Schar steht und zeugt, wer weiß, ob das nicht alles ein Wehen ist, das in Schlesien aufbrach?" Rocholl, Geschichte der ev. Kirche in Deutschland, S. 489.

[2]) Denn wegen einer Reformationsfestpredigt 1833 wurde ihm die licentia concionandi in Sachsen entzogen und er selbst aus Dresden verbannt.

[3]) Alex, S. 43.

sehen, die luth. Kirche zu bauen, wie können wir von unseren Missionaren verlangen, daß sie sich in einer nicht-lutherischen Anstalt ausbilden lassen, und dann draußen ein reformiertes oder uniertes Kirchenwesen begründen? Und wenn fast jede der protestantischen Kirchen und Sekten ihre besondere Mission hat, wer will der luth. Kirche die Berechtigung abstreiten, auch auf dem Gebiete der Heidenmission mit ihren Pfunden zu wuchern?

Der Basler Mission war durch die Art und Weise ihrer Entstehung „von Anfang an der Unionscharakter als ein ihr angeborener“ aufgeprägt.[1]) Sie war herausgewachsen aus der Deutschen Christentumsgesellschaft in Basel, die auf eine Vereinigung der gläubigen Christen in allerlei Liebeswerken ohne Berücksichtigung der Konfessionen hinwirkte. Mit der einen Wurzel stand und steht sie im Boden der württembergischen Landeskirche, von der sie ihre theologischen Lehrer und Inspektoren bekam, mit der anderen Wurzel in der reformierten Schweiz, an deren Kirchentum sie sich anschloß. Der ihren Missionskreisen hüben und drüben gemeinsame Charakter ist der des württembergischen Pietismus, der zu den kirchlichen Lehrunterschieden eine neutrale Stellung einnimmt. Der Begründer der Basler Mission, der schwäbische Pfarrer Chr. Gottlieb Blumhardt, war ein Mann von aufrichtiger Frömmigkeit, Milde und brennendem Eifer für die Mission, aber auch von einer „schmiegsamen Diplomatie“ und „kirchlichen Weichherzigkeit, die vor aller (konfessionellen) Schärfe und Bestimmtheit zurückschreckt“. Die Basler Mission forderte von den in ihre Missionsschule eintretenden Missionszöglingen keine Verzichtleistung auf ihre besondere Kirche, sie war auch nicht darauf aus, ein Unionsbekenntnis aufzustellen und eine künstliche Union zu machen, aber sie legte um so mehr allen Nachdruck auf Neutralisierung der konfessionellen Unterschiede im praktischen Leben, auf Zusammenschluß aller ihrer aus verschiedenen Konfessionen stammenden Glieder zu gemeinsamem kirchlichen Handeln und Leben. Ihr Komitee bestand größtenteils aus Gliedern der reformierten Gemeinde zu Basel, teils Geistlichen, teils Laien. Die Lehrer und Zöglinge der Missionsanstalt, obwohl der Mehrzahl nach aus lutherischen Landeskirchen gebürtig, schlossen sich an den reformierten Abendmahlstisch und damit an die reformierte Gemeinde in Basel an. (Anhang Nr. 5.) Außerdem trat von Anfang an das Basler Missions-Seminar (wie auch das Berliner) in Arbeitsgemeinschaft mit der Englischen Kirchen-Mission (C. M. S.) in London, die auch einen Zuschuß zu den Kosten der Ausbildung der ihr zugewiesenen Zöglinge gewährte. Bei der Eröffnung der Anstalt hatte man zunächst nur die Ausbildung, nicht die selbständige Aussendung von Missionaren ins Auge gefaßt, aber auch nachdem man 1822

---

[1]) Eppler, Geschichte der Basler Mission, S. 56. Oehler, Missions-Magazin, 1898, 261.

im russischen Kaukasusgebiet, in Armenien und in Persien ein eigenes Missionsgebiet gefunden hatte, wurden immer noch eine Anzahl Basler Zöglinge an jene englische Gesellschaft abgegeben, die sie dann als ihre Missionare teils nach Afrika, teils nach Ostindien aussandte. (Anhang Nr. 6.)

Der Eintritt in die englische Mission wurde allerdings jedem Zögling freigestellt, aber wer eintrat, der wurde seit 1826 in der Regel ein Jahr lang erst in dem englischen Missionsseminar in London-Islington „in Lehre und Praxis der anglikanischen Kirche unterrichtet" und dann von dem Bischof von London ordiniert.[1]) Die zu ordinierenden Kandidaten mußten aber vorher das Bekenntnis der anglikanischen Kirche, die „Neununddreißig Artikel", unterschreiben und damit zu dieser Kirche übertreten. Der Unterricht in der Basler Anstalt war jedenfalls so eingerichtet, daß die meisten ohne Bedenken diesen Schritt taten; nur sehr wenige verweigerten ihre Zustimmung.[2]) Viele Stimmen in Deutschland erklärten sich schon frühzeitig gegen diese Missionsunion, die lutherische Zöglinge zur Untreue gegen die eigene Kirche veranlaßte, aber man suchte von Basel aus solche Bedenken zu beseitigen durch Hinweis darauf, „daß die 39 Artikel der anglikanischen Kirche in ihren Grundzügen mit der Augsburgischen Konfession identisch seien, und daß besonders der Artikel vom heil. Abendmahl doch lutherisch sei und bei seiner Allgemeinheit also gedeutet werden könne."[3])

Auch die späterhin von Basel selbst ausgesandten Missionare wurden

---

[1]) E. Stock, History of the C. M. S. II, 71.

[2]) Dresdner Jahresbericht 1832. S. 8. Stock, History I, 245. In welche Gewissensnöte ein von Haus aus lutherischer Jüngling durch diese Praxis kommen konnte, bewies das Beispiel eines deutschen Missionars, der, obwohl schon ausgesandt von der Englisch-kirchlichen Gesellschaft, noch in Aden das Schiff verließ und heimkehrte. Vergl. sein Schriftchen: **„Unionsqualen eines Missionars"** usw.

[3]) Es ist allerdings eine Eigentümlichkeit des anglikanischen Bekenntnisses (der 39 Artikel), daß es in manchen Artikeln, wie z. B. denen über die Prädestination und Abendmahl, sich möglichst unbestimmt ausdrückt, weil es dadurch die in der anglikanischen Reformation nicht ausgeglichenen Gegensätze miteinander vereinigen und beiden Parteien der englisch-Reformierten die Annahme des Bekenntnisses erleichtern wollte; aber in bezug auf das heilige Abendmahl lehrt die anglikanische Kirche im Grunde doch auch nur kalvinisch, wie sich das besonders aus einer Anmerkung zu der Abendmahlsliturgie des „Common Prayerbook", der offiziell eingeführten Liturgie, ergibt, in welcher die Meinung, daß Christi Leib und Blut wahrhaftig und wesenhaft hier auf Erden gegenwärtig sei, ausdrücklich verworfen wird. Am deutlichsten aber zeigt sich der „andere Geist" der anglikanischen Kirche in ihrer Lehre von der „apostolischen Succession der Bischöfe", kraft deren sie alle evangelischen Geistlichen, die nicht bischöflich ordiniert sind, als Laienprediger und ihre Amtshandlungen als der Rechtskräftigkeit entbehrend ansieht, weshalb es schon öfters vorgekommen ist, daß luth. Missionare, die in englische Dienste traten, vom englischen Bischof wieder ordiniert wurden, während dagegen die römische Ordination als rechtskräftig anerkannt wird. So lohnt die englische Kirche die ihr von lutherischer Seite entgegengebrachte Weitherzigkeit!

nicht auf ein kirchliches Bekenntnis verpflichtet, sondern angewiesen, mit Zurückstellung der kirchlichen Lehrunterschiede „die einfache evangelische Wahrheit nach dem Worte Gottes zu predigen". So vertrat Basel den Standpunkt einer interkonfessionellen Missionsunion, die, obwohl in ihrer Mitte verschiedenartigen Richtungen und Standpunkten Freiheit gewährend, doch schon infolge ihres offiziellen Anschlusses an reformiertes Kirchenwesen durch Abendmahls- und Kanzelgemeinschaft, keine besondere Vorliebe für ein bekenntnistreues Luthertum haben kann.

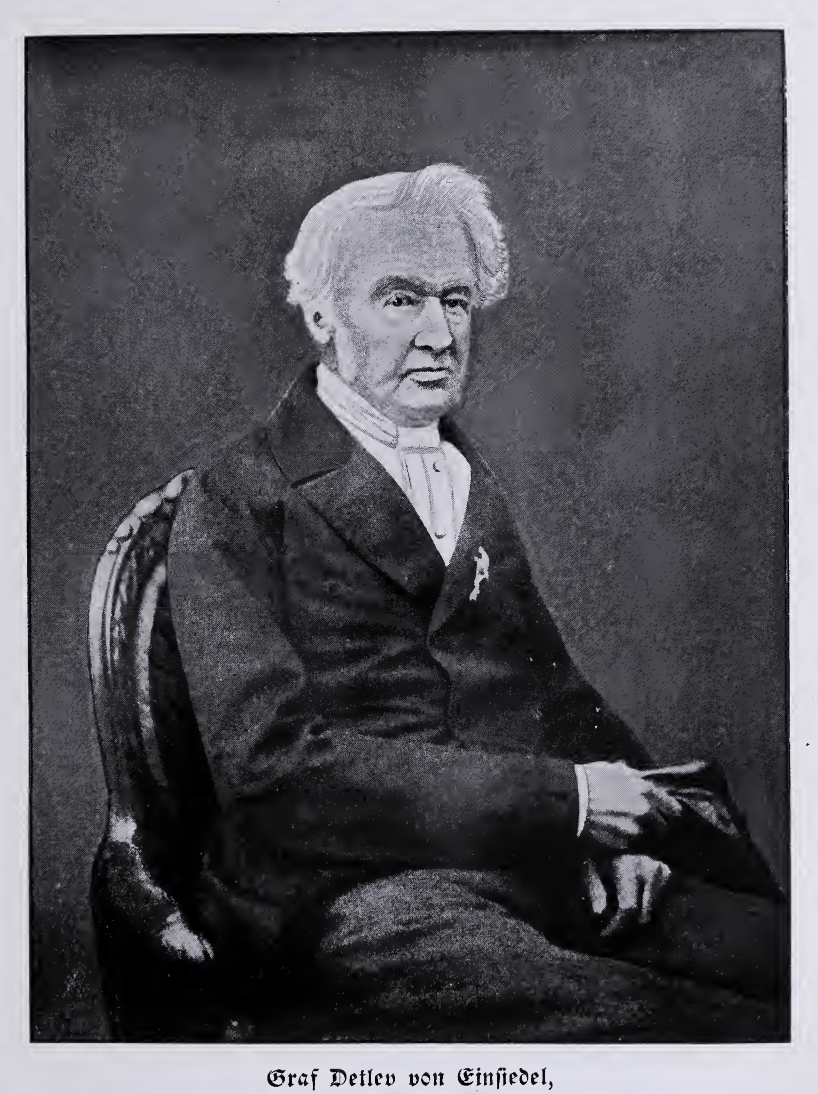
Wenn die Dresdner Missionsfreunde anfangs gegen eine Verbindung mit Basel nichts einzuwenden hatten, so lag das an der damals in jenen Kreisen allgemein herrschenden pietistischen Richtung der Erweckungszeit. Aber bei einzelnen klarer sehenden Männern regten sich doch bald Bedenken gegen die Grundsätze und Praxis der Basler, freilich zuerst nur leise und vereinzelt. Schon von Anfang an hielten sich deshalb einige sächsische Geistliche fern vom Dresdner Verein und schickten ihre Gaben nach Halle, das damals noch die ostindische Mission unterstützte. Auch innerhalb des Missionsvereins machte sich schon frühe die Überzeugung geltend, daß man bei den Missionsbestrebungen die Pflicht gegen die eigene Kirche nicht aus den Augen setzen dürfe. Deshalb vereinbarte man bei dem ersten Zusammentreffen mit Inspektor Blumhardt die schon erwähnte Bestimmung betreffs der Ordination der sächsischen Missionszöglinge in einer ev.-luth. Kirche, die zwar in den meisten Fällen beobachtet wurde, aber bei den von der Englischen Kirchenmission ausgesandten sächsischen Missionszöglingen, wie Leupold und Lincke, nicht in Kraft treten konnte, denn diese wurden vom englischen Bischof ordiniert.

Als nun das kirchliche Bewußtsein in Sachsen mehr erwachte, konnte es nicht ausbleiben, daß die konfessionelle Frage zwischen Basel und Dresden zum Gegenstand öfterer Erörterung gemacht wurde. Einerseits suchten die Basler die Bedenken der Dresdner Freunde zu heben durch Hinweis darauf, daß „sämtliche Lehrer des Missionsinstituts der luth. Kirche zugetan und daß es ihnen eine Herzensangelegenheit sei, daß Luthers Sinn unter ihnen lebe und herrsche", andererseits erklärten sie ausdrücklich, daß „ihre evangelische Missions-Gesellschaft es zu keiner Zeit als Zweck ihrer Wirksamkeit ausgesprochen habe, die luth. Kirche in ihrer Eigentümlichkeit unter den Heiden auszubreiten". Ein anderes Mal schreibt Inspektor Blumhardt: „Das (Basler) Werk soll als ein Werk des Glaubens erscheinen und **nicht** einer besonderen protestantischen Konfession, wie trefflich sie auch sein mag, **sondern** dem Reich Gottes angehören."[1])

Als ein von Leipzig nach Basel empfohlener Zögling aus konfessionellen Gründen aus der dortigen Anstalt wieder austrat (1833), erklärte

---

[1]) Alex, S. 41. 42.



Graf Detlev von Einsiedel,

Vorsitzender des Sächsischen Missionsvereins 1828—36,
des Dresdner Missionskomitees und des Leipziger Missionskollegiums 1836—53.

Blumhardt: „Wollten die Baseler nur einigen nach ihrer Überzeugung engherzigen und irrenden Brüdern zu Gefallen eine Scheidung bei dem heiligen Abendmahl veranlassen, so würden sie den Todeskeim der Auflösung in ihre Schule pflanzen.“ [1])

Diese und ähnliche Äußerungen stellten die Dresdner vor schwierige Fragen, deren Lösung ihnen um so schwerer fallen mußte, als sie selbst in betreff derselben unter sich nicht einig und klar waren. Es handelte sich ja keineswegs bloß um die Frage: Konfession oder Union, Luthertum oder Calvinismus, sondern vor allen Dingen auch um das Verhältnis von Kirche und Mission. Vielen Missionsmännern schwebte damals ein blendendes Missionsideal vor: sie sahen die Mission an als eine Begründerin von neuen, von den heimatlichen Kirchen ganz unabhängigen Mustergemeinden, die nicht die Züge der nach ihrer Meinung veralteten heimatlichen Konfessions- und Landeskirchen, sondern der apostolischen Urgemeinden an sich tragen sollten. Diesen jungen Missionsgemeinden wollte man ersparen, was man daheim als Ballast oder als Zündstoff betrachtete: die konfessionellen Unterschiede. Ein schönes Ideal — dieser Neubau der Mission! Aber es war zunächst doch nur ein Luftschloß. Ehe jemand bestimmt sagen konnte, ob sich diese Zukunftspläne je verwirklichen lassen würden, erkannten schärfer blickende Zionswächter die große Gefahr, die solche Baupläne dem alten Bauwerk der heimatlichen Kirche bringen mußten, und erhoben laut ihre Stimme in Gewissensbedenken wie diesen: Darf die Mission mit einem Treubruch gegen die eigene Kirche, mit einem Abbruch ihrer bisherigen Entwicklung anfangen? Wer berechtigt denn eine Anzahl Missionsfreunde, die doch Glieder heimatlicher Kirchen sind, bei der Mission unter den Heiden von dem Bekenntnisse ihrer Kirche abzusehen und zu sagen: was wir daheim bekennen, das verleugnen wir draußen? Und ob sie es durchsetzen wollten und dürften, werden sie denn je das Ziel erreichen können, daß ihre Mission draußen wirklich ein Neubau werde, etwas völlig Verschiedenes von dem, was ihre Gründer und Leiter daheim sind? Es ist doch tatsächlich nie anders gewesen, als daß die Anglikaner eine anglikanische, die Methodisten eine methodistische Mission

[1]) Dresdn. Missionsbericht 1833. Während in obigen Sätzen besonders durch die Gegenübersetzung von „Reich Gottes“ und „besonderen protestantischen Konfessionen“ noch große Unklarheit enthalten war, finden wir in späteren Aussprüchen den Standpunkt Basels offen und unmißverständlich dargelegt, wie z. B. in der Äußerung des Missionsinspektors Hofmann, des Nachfolgers von Blumhardt (Basler Heidenbote 1850, Juni): „Die Baseler Mission soll und darf niemals konfessionell werden. Würde sie heute ein bestimmtes Bekenntnis annehmen, so würde sie morgen untergehen.“ Wir haben schon oben gezeigt, warum die Basler Mission schon wegen ihrer Zusammensetzung gar nicht anders kann, als so entschieden jede Bekenntnisbestimmung ablehnen.

begründet haben;[1]) ebenso ist doch nur da, wo man daheim unionsfreundlich war, auch draußen die Mission unionsmäßig geworden.

Aus solcher Beobachtung mußte sich doch, so sollte man meinen, die Folgerung von selbst ergeben, daß Lutheraner nun auch im Sinne ihrer Kirche missionieren müssen. Aber nein! Was man den Anglikanern, die schon i. J. 1799 durch Begründung der Englischen Kirchenmission sich von der konfessionslosen Londoner Mission losgelöst hatten, und ebenso den Baptisten, Methodisten u. a. ohne weiteres zugestand — die Berechtigung zur Gründung von Sondermissionen ihrer Gemeinschaft — das wurde den Lutheranern lange Zeit zur Sünde gemacht. So wurde die Frage nach der Berechtigung einer lutherisch-kirchlichen Mission eine Zeitlang die brennendste Tagesfrage, die besonders in Norddeutschland über ein Jahrzehnt im Vordergrunde stand. Erst in den vierziger Jahren kamen besonders durch D. Petri's und Harleß' kräftiges Eintreten in den luth. Landeskirchen die gesunden kirchlichen Grundsätze in bezug auf die Mission zum siegreichen Durchbruch.[2])

Weil aber die Beantwortung dieser Frage immer von dem Standpunkt des einzelnen abhängt, so konnte die bloß theoretische Erörterung derselben zu keinem Ziele führen. Darum war es ein glücklicher Griff, daß man anfing die Lösung derselben auf praktischem Gebiet zu versuchen durch Errichtung einer eigenen Missionsanstalt, wenn man auch diese zunächst vorwiegend als ein Mittel, das Missionsinteresse in Sachsen mehr zu beleben, ins Auge faßte. Dieser Gedanke wurde den Dresdnern in jener Zeit auch äußerlich nahegelegt durch die rasch aufeinander folgenden Gründungen von neuen protestantischen Missionsanstalten, wie 1823 der Pariser, 1824 der Berliner (Südafrika), 1828 der Rheinischen Mission u. a.

In Dresden äußerte sich der Präsident des Vereins, Graf v. Einsiedel, zuerst bei dem Jahresfest 1830 über den Plan, zunächst eine **Vorbereitungsanstalt** für Basel zu errichten (so klein sollte der Anfang sein!), und sprach dabei die Hoffnung aus, daß der „für Beförderung der Missionsangelegenheit eifrig gesinnte Verein zu Leipzig sich einem solchen Unternehmen anschließen werde." Hierüber entspann sich eine rege Korrespondenz mit Leipzig, welche zunächst das Versprechen des letzteren Vereins, jährlich 50 Tlr. zu der Vorschule beizusteuern, zur Folge hatte.

Dies war der Anlaß, daß Dr. Fr. W. Lindner (Senior), Professor

---

[1]) Selbst die ursprünglich ganz konfessionslos gedachte Londoner Mission ist bald wesentlich ein Werk der Independenten geworden. W. Pierce, „The Dominion of Christ", bezeugt betreffs dieser seiner Mission S. 150: „Unsere Konfessionslosigkeit ist nichts als die Paradeuniform, die wir an Festtagen tragen."

[2]) Die in diesem Kampfe geltend gemachten Gesichtspunkte sind im Anhange zusammengestellt. Sie haben auch jetzt noch ihre Geltung. (Anhang Nr. 7.)

der Pädagogik an der Leipziger Universität, im Jahre 1831 ein Schriftchen herausgab mit dem Titel: „Andeutungen zur zweckmäßigen Einrichtung eines evangelisch-protestantischen Missions-Seminariums," worin er schon mancherlei bemerkenswerte Vorschläge macht, von denen aber nur einige, wenn auch in anderer Form, sich später als ausführbar erwiesen.

Er befürwortete zum Behuf einer gründlichen Ausbildung der Missionare einen der Vorbildung der sich meldenden Zöglinge entsprechenden doppelten Bildungsgang: 1. für die, welche eine wissenschaftliche Vorbildung genossen haben (Studenten, Kandidaten und Männer, die bereits in Ämtern stehen), ein dem Missionszweck entsprechendes Studium (resp. Wiederholung) der Theologie nebst Apologetik, Geschichte der Religionen, katechetischen und homiletischen Übungen usw. in einem mit der Universität verbundenen Missionsseminar unter Leitung geeigneter Professoren; — 2. für die ohne wissenschaftliche Vorbildung (junge Handwerker, Volksschullehrer usw.) empfiehlt er die Errichtung einer besonderen Missionsschule, in welcher außer Englisch keine fremden Sprachen (!), sondern nur die Muttersprache in möglichst gründlicher Weise gelehrt und ein systematisch geordneter Unterricht in der Theologie von rein biblischem Standpunkt aus erteilt werden soll, damit die Missionare den Heiden ein „rein apostolisches Christentum, abgesehen von jeder Konfession" zu bringen imstande seien. Dazu Anleitung zu allerlei Handwerken, zu Erwerbung chirurgischer Geschicklichkeit und medizinischer Kenntnisse usw.

Der Schluß seiner Schrift ist aber so bemerkenswert, daß wir ihn hier wiedergeben: „Ich wünsche besonders, daß mein Vaterland, die Wiege der Reformation, sich entschließen möchte, in der Errichtung einer Missionsschule nach den angedeuteten Grundsätzen einen wirksamen Beitrag zu geben; die Bildung der Zöglinge, die eine wissenschaftliche Vorbereitung empfangen haben, könnte der Universität Leipzig übertragen werden, für die wissenschaftlich noch nicht vorgebildeten Zöglinge ist eine besondere Missionsschule nötig. Hierzu paßt kein Ort besser als **Dresden**, zumal da der Dresdener Missionsverein seit mehreren Jahren den Wunsch gehegt hat und darin vom Leipziger Verein bestärkt wurde, eine Missionsschule zu errichten, in welcher die Zöglinge eine ebenso gründliche als allseitige, zum Zweck aber sicherer und schneller führende wissenschaftliche Bildung erhielten."

Da auch andere Freunde immer mehr zur Tat drängten, ja schon einige entschiedene Lutheraner in Dresden, denen das Vorgehen des Komitees ein zu langsames war, Lehrer Böttger an ihrer Spitze, sich von ihm getrennt hatten, um eine selbständige lutherische Missionsstation mit Kolonisten zu begründen,[1]) so sah sich das Komitee endlich genötigt, 1832 den Versuch mit Errichtung einer eigenen Missionsschule zu machen. Es war Pastor Blühers Verdienst, daß diese Schule in seinem 3 Stunden von Dresden entfernten Pfarrdorfe Grünberg zustande kam. Freilich war ihr Anfang ein sehr kleiner und armseliger: nur zwei gering begabte und sehr dürftig vorgebildete Zöglinge ließen sich aufnehmen, zuerst (1832) Rudolph aus Eibau in der Oberlausitz und 1833 Alander aus einem Weimarischen Dorfe. Die Extra-Beiträge, von denen

[1]) Böttger nannte seinen Verein „Sächsischer Missionshilfsverein". Der erste Zögling desselben war ein junger Schuhmacher, Klose.

die Anstalt erhalten werden sollte, flossen auch nicht reichlich,[1]) weil viele Vereinsmitglieder nur mit halbem Herzen an der Sache sich beteiligten. Dagegen war die Anstalt überreichlich mit tüchtigen Lehrkräften versehen: außer Blüher beteiligten sich P. Roller, der bekannte Maler von Kügelgen und Prof. Scheibel am Unterricht. Letzterer hatte, nachdem ihm von Preußen aus der Aufenthalt in Dresden unmöglich gemacht worden war (1834), in dem nahen Hermsdorf bei Herrn v. Heynitz eine Zuflucht gefunden. Es war natürlich, daß so entschiedene Lutheraner wie diese Männer kein aller konfessionellen Bestimmtheit entbehrendes farbloses Christentum zu lehren vermochten, aber ebenso natürlich war die Folge hiervon, daß die Anstalt ihrem ersten Zweck, Vorschule für Basel zu sein, nicht entsprechen konnte. Als der Kursus 1834 zum Abschluß gebracht worden war, erklärten beide Zöglinge auf eine Anfrage des Komitees, daß sie gewissenshalber nicht im stande seien, in das Basler Seminar einzutreten, weil „sich in Basel kein lutherisches Bethaus vorfinde, wo das Abendmahl nach lutherischem Ritus und nur von Lutheranern gefeiert werde". Dies führte zur Schließung der Anstalt im Jahre 1835, nachdem sich der Leipziger Missionsverein und andere Freunde schon vorher von diesem Unternehmen zurückgezogen hatten. Die Bitten des Breslauer Missionsvereins und Prof. Scheibels Warnung: „Wenn kein lutherisches Seminar, so (gibt's) eine unheilbare Spaltung!" vermochten diesen Beschluß des Komitees zum großen Leidwesen der nach kirchlicher Selbständigkeit ringenden Mitglieder nicht aufzuhalten.

Trotzdem war dieser verunglückte Versuch nicht völlig fruchtlos. Er gab den sächsischen Missionsfreunden die Lehre, daß mit halbem Herzen und mit halben Maßregeln sich nichts erreichen läßt; auch diente er dazu, das Verlangen nach einem neuen Anlauf mit ganzer Kraft nur desto mehr anzufachen.

In diese Zeit fällt auch der Versuch des Komitees, mit dem dänischen Missionskollegium in Kopenhagen, das seit 1714 die tamulische Mission in Trankebar leitete, in Verbindung zu treten, um durch seine Vermittelung sächsische Missionszöglinge und Kandidaten der Theologie nach „dänischen Missionsplätzen" auszusenden. Dieses Unternehmen scheiterte zwar an der ablehnenden Haltung der Dänen, aber es war doch eins von den Samenkörnern dieses Zeitraumes, das später noch keimen und herrliche Frucht tragen sollte.

Um dieselbe Zeit lieferten die Kämpfe des hervorragendsten Berliner Missionars Rhenius in Südindien, der innerhalb der anglikanischen Mission auf Grund seiner lutherischen Ordination eine gewisse Unab-

[1]) Im Jahre 1832 139 Tlr.; i. J. 1833 148 Tlr.; i. J. 1834/35 nur 43 Tlr. Im ganzen bis Ostern 1836 471 Tlr.

hängigkeit von den Ansprüchen der anglikanischen Hierarchie zu behaupten gesucht hatte, aber schließlich wegen dieses Zwiespaltes von der Englischen Kirchenmission entlassen worden war (1835), den schlagenden Beweis dafür, daß die Lieblingsidee gewisser Missionskreise im Anfang dieses Jahrhunderts: das Zusammenwirken verschiedener Konfessionen in einem Missionswerk, ohne innere Einheit im Bekenntnis eine Utopie ist. Nicht Friede, sondern der heftigste und ärgerlichste Streit auch unter wohlgesinnten, frommen Männern wird dadurch hervorgerufen. Das war eine bittere, aber heilsame Lektion. (S. Anhang Nr. 8.) Andererseits machte Rhenius' Mißgeschick in Deutschland großes Aufsehen, und seine und seiner Genossen Hilferufe und Berichte lenkten die Blicke aller deutschen Missionsfreunde in besonderem Maße auf Ostindien, um so mehr weil kurz vorher (1833) durch eine neue Parlamentsakte diese ganze große Kolonie der ostindischen Handelskompanie auch nicht-englischen Missionaren eröffnet worden war.

Da Basel um jene Zeit auf der Westküste von Indien eine „deutsch-lutherische Mission“ gründete, so schien dies dem Dresdner Komitee ein gegebener Anlaß, nochmals für sächsische Zöglinge besondere Berücksichtigung ihrer konfessionellen Stellung innerhalb der Basler Mission zu verlangen. Es bat also darum, daß dieselben vorwiegend in der indischen Mission verwendet würden, und daß während ihrer Ausbildung in Basel ihre konfessionellen Bedenken in bezug auf das heilige Abendmahl Berücksichtigung finden möchten. Ersteres wurde, soweit tunlich, gern zugesagt, aber in bezug auf letzteres schrieb Blumhardt: „Eine bleibende Lossagung vom gemeinschaftlichen Genuß des heiligen Abendmahles in dortiger reformierter Gemeinde sei in ihren Augen als das Kennzeichen zu betrachten, daß ein solcher zum Missionsdienst nicht berufen sei.“

Klarer konnte die Scheidung der Geister kaum ausgesprochen werden. Die Frucht war reif. Alles drängte zur Tat. Weil man so lange damit zögerte, ging das Missionsinteresse in Sachsen sehr zurück, wie dies die Abnahme der Einnahmen seit 1830 schlagend bewies. (Anhang Nr. 9.) Das fühlten die Männer im Vorstand. Graf Einsiedel, als Berichterstatter des Missionsfestes 1836, legte in seinem Jahresberichte das demütige Bekenntnis ab: „Wir müssen mit Beschämung bekennen, daß wir selbst die Schuld daran tragen,“ nämlich an dem langsamen Fortschritt des Missionswesens Sachsens. Aber er fügte folgende inhaltsschweren Worte hinzu: „Es liegt nicht an jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen. Wir können nicht eigenmächtig das Werk des Herrn treiben. . . . **Wir müssen den Befehl von dem HErrn erhalten,** auf die Höhe zu fahren und unser Netz auszuwerfen, wenn wir Menschenfischer sein wollen. Wenn indes dieser Ruf an uns ergeht,

dann wollen wir uns nicht mit Fleisch und Blut besprechen, sondern alsbald zufahren, dessen gewiß, daß, der uns ruft, getreu ist und es auch thun wird." So wartete man in Dresden in nüchterner Glaubenszuversicht auf den Ruf des Herrn — und siehe, dieser kam schneller, als man erwartet hatte. —

Ehe wir nun den Faden der Geschichte weiter spinnen, ist es zum Verständnis des Folgenden erforderlich, daß wir einen, wenn auch nur kurzen Überblick über die Geschichte der alten dänisch-halleschen Mission als der Grundlage der späteren Leipziger Tamulenmission geben. (Anhang Nr. 9.)

3. Kapitel.

Die alte dänisch-hallesche Mission unter den Tamulen.

Der 9. Juli 1706 ist der Geburtstag der gesamten evangelischen Mission in Indien; denn an diesem Tage landeten in Trankebar die ersten Sendboten der lutherischen Kirche: Bartholomäus Ziegenbalg, ein Sachse, aus Pulsnitz gebürtig, und Heinrich Plütschau aus Wesenberg in Mecklenburg-Strelitz, gesandt von dem dänischen Könige Friedrich IV. Diesem lutherischen Fürsten, der sich schon als Kronprinz mit Missionsgedanken getragen haben soll, gebührt das Verdienst, daß er, unterstützt von seinem frommen Hofprediger Dr. Lütkens, in der dänischen Kolonie Trankebar eine Missionsstation und damit das erste Missionswerk der lutherischen Kirche begründete, welches in Anlehnung an die dänische Landeskirche und geleitet von dem 1714 in Kopenhagen eingesetzten Missionskollegium (Collegium de cursu evangelii promovendo) etwa 140 Jahre lang bestanden hat. In Kopenhagen wurden die meisten für Trankebar bestimmten Missionare examiniert, ordiniert und ausgesandt, wobei sie verpflichtet wurden, „nichts anderes zu lehren als die heilige Lehre, wie sie geschrieben ist in Gottes Wort und wiederholt ist in den symbolischen Büchern dieses Reiches" (damit sind die drei ökumenischen Symbole, die Augsburgische Konfession und Luthers kleiner Katechismus gemeint). Vom dänischen Missionskollegium erhielten die in Trankebar arbeitenden Missionare ihre Besoldung, jährlich 200 Rixtaler aus den von Friedrich IV. und seinem frommen Sohne Christian VI. gemachten Stiftungen, aus Beiträgen der königlichen Familie u. a.

Das gottesdienstliche und kirchliche Leben der Missionsgemeinden wurde dem dänischen Ritual und der dänischen Kirchenordnung angepaßt. Zum Gebrauch dieses Rituals mußten sich die Missionare in Kopenhagen ausdrücklich verpflichten. Wenn somit der Trankebarer Mission von vorn herein der Stempel der dänischen Landeskirche aufgedrückt worden ist, so lag doch

ihre eigentliche Kraftquelle in Deutschland, und ihre eigentümliche Richtung und innere Entwicklung entsprach dem von A. H. Francke in Halle vertretenen Pietismus; denn die meisten Missionare, die alle bis auf sehr wenige Ausnahmen akademisch gebildete Männer waren, und zwar gerade die tüchtigsten unter ihnen, stammten aus Deutschland und hatten in Halle studiert. Diese Hallenser brachten neben einer tüchtigen theologischen und pädagogischen Bildung die pietistische Richtung dieser Universität mit, blieben jedoch durch ihre Verbindung mit der dänischen Landeskirche und durch die unmittelbaren großen Aufgaben der Missionsarbeit größtenteils vor manchen Einseitigkeiten und Abwegen des Pietismus bewahrt. Demnach ist es nicht richtig, wie es manchmal geschehen ist, diese Mission schlechthin als ein Werk des Pietismus zu bezeichnen, ihr eigentümlicher Charakter liegt vielmehr in dem Bund zwischen lutherischer Kirchlichkeit und dem halleschen Pietismus.

Der eigentliche Missionsherd für Deutschland war das Hallesche Waisenhaus, dessen Gründer Aug. Hermann Francke zwar nicht die Aussendung der ersten Missionare vermittelt hat, wie er es bei mehreren ihrer Nachfolger tat, aber doch als geistlicher Vater und Berater der Missionare und als Hauptförderer der Missionssache in Deutschland sich so große Verdienste um das Werk daheim und draußen erworben hat, daß man ihn mit Recht den „Vater der lutherischen Heidenmission“ genannt hat.[1] Er gab seit 1710 das erste deutsche Missionsblatt, „Missionsnachrichten der ostindischen Missionsanstalt zu Halle“ (oder kürzer: „Hallesche Nachrichten“)[2] heraus, die an vielen Orten Deutschlands Missionssinn wachriefen und einen Kreis treuer Missionsfreunde um die Tamulenmission sammelten. Was A. H. Francke gepflanzt, das haben seine Nachfolger, die Direktoren der Halleschen Stiftungen, vor allen sein Sohn, Gotthilf August Francke (1727—1767), mit hingebender Treue begossen. Infolge dieser Vereinigung heimatlicher Liebestätigkeit mit der Heidenmission wurde das Hallesche Waisenhaus das erste deutsche Missionshaus, wo die Missionare als Studenten und Kandidaten in ihrer Berührung mit den Direktoren und Lehrern im Waisenhaus ihre Anregung zum Missionsberuf, und in ihrer Lehrtätigkeit an den Waisenschulklassen ihre erste Anleitung für denselben bekamen. Zu diesen zwei Hauptfaktoren, von denen man Kopenhagen den „Kopf“ und Halle das „Herz“ der dänisch-halleschen Mission nennen kann, kam als dritter,

---

[1]) Kramer, A. H. Francke, II, 87; Warneck, Abriß, 6. Aufl. S. 53 ff.

[2]) Da alles Nachteilige aus den Berichten ausgemerzt wurde, sind sie freilich keine zuverlässige Geschichtsquelle, enthalten aber in den ersten Jahrzehnten so viel Belehrendes, daß ihre Durchsicht sich reichlich lohnt. Sie erschienen von 1710—1880.

gewissermaßen als eine gabenspendende Hand, noch England dazu. Dort waren es nicht etwa weitere Kreise der Engländer, sondern besonders die deutsche lutherische Hofgemeinde in London und die 1698 begründete „Gesellschaft zur Verbreitung christlicher Erkenntnis“, kurz bezeichnet mit S. P. C. K., die durch Beiträge einen Teil der Lasten tragen halfen. In dieser Verbindung von drei Gliedern zu einer Werkgenossenschaft besteht die Eigentümlichkeit jener alten Mission; sie bildete, so lange die drei harmonisch zusammenwirkten, ihre Stärke, sobald dies Verhältnis sich änderte, ihre Schwäche.

So staatskirchlich, ja „königlich“ diese Mission nach ihrem Ursprung war, so kann man doch nicht sagen, daß das, was sie in Indien erreicht hat, der Gunst der dänischen Staatsbehörden zu verdanken sei. Im Gegenteil: sie hatte besonders am Anfang und Ende ihrer Entwicklung mit entschiedener Feindschaft der Kolonialbeamten zu kämpfen. Was erreicht worden ist, verdankt sie, menschlich geredet, fast ganz ausschließlich der Wirksamkeit der Missionare. Unter viel Mühen und Kämpfen, Gebet und Tränen legten der im Jahre 1713 zum Propst ernannte, hervorragende Missionspionier Ziegenbalg und sein Mitarbeiter und Nachfolger Gründler den festen Grund der tamulischen Mission in Trankebar, als dem Hauptort der dänischen Kolonie, zu der etwa 20 000 Einwohner in etwa 20 Ortschaften gehörten. Bis zu seinem Tode im Jahre 1719 waren nach dem Trankebarer Kirchenbuch 167 tamulische Heiden und 153 „Portugiesen“ (Mischlinge) getauft, und 62 Tamulen und 46 Portugiesen aus der römischen Kirche aufgenommen worden, zusammen 428 Seelen, von denen etwa 280 Seelen den damaligen Bestand der tamulischen und portugiesischen Gemeinden ausmachten. Für beinahe alle Zweige der Missionsarbeit: Heidenpredigt, Gemeindepflege, Gottesdienst, Schulwesen, litterarische Tätigkeit (besonders Bibelübersetzung), Heranbildung eines einheimischen Lehrstandes und Liebestätigkeit an den Armen, Waisenkindern usw., finden wir schon bei Ziegenbalg mustergiltige Anfänge, die zum Teil für die ganze indische Mission maßgebend geworden sind. Man kann sie kurz in dem einen Worte: „Kirchlicher Missionsbetrieb“, zusammenfassen. Mit bewunderungswürdiger Weisheit vermied Ziegenbalg die verhängnisvollen Abwege sowohl der gesetzlichen Enge des Pietismus mit seiner Vorliebe für die „Ecclesiolae“, als auch der noch gefährlicheren Weite der holländischen staatskirchlichen Mission auf Ceylon u. a., die durch den Arm des Staates die Heiden zum Eintritt in die Staatskirche nötigte, und der oberflächlichen Massenbekehrung der Jesuiten und ihrer Akkommodation an das Heidentum. Unter ihm dehnte sich das Werk über das dänische Gebiet hinaus bis nach der etwa 30 Wegstunden nördlich gelegenen Stadt Kudelur aus, wo Gründler, unterstützt von dem englischen Gouverneur von Madrás, im Jahre 1717 eine

Heidenschule anlegte. Das war der Anfang zur Begründung der Station Kudelur, die erst im Jahre 1737 völlig zustande kam.

Ziegenbalgs Nachfolger, Propst Gründler, lebte nur noch so lange, bis er den im September 1719 mit zwei anderen Missionaren angekommenen Benjamin Schultze aus Sonnenburg in der Neumark Januar 1720 ordinieren und mit der Leitung der Mission betrauen konnte. Schultze, ein Mann von großer Tatkraft, aber auch von einem sich leicht überstürzenden, unverständigen Eifer, übernahm nun die verwaiste Gemeinde in Trankebar und tat zur Fortführung des Werkes, was er konnte. Er vollendete bis 1725 die schon von Ziegenbalg angefangene Übersetzung der ganzen Bibel (mit den Apokryphen). Aber weil er sich zu den im Jahre 1725 angekommenen neuen Missionaren Pressier und Walther nicht zu stellen wußte, verließ er eigenwillig Trankebar im Frühjahr 1726 und siedelte nach Madrās über.

Unter der reichgesegneten Wirksamkeit der tüchtigen Missionare Pressier und Walther 1725—39 erreichte Trankebar seine schönste Blütezeit. Das bis dahin den Missionaren verschlossene Königreich Tandschāur wurde in dieser Zeit dem Evangelium in merkwürdiger Weise erschlossen durch ein geringes Werkzeug, den zur römischen Kirche gehörigen Paria Rājanáikken, einen Unteroffizier des Königs von Tandschāur, der durch das von Ziegenbalg übersetzte Neue Testament für die evangelische Wahrheit gewonnen, im Jahre 1727 übertrat und danach viele Heiden aus seiner Heimat zum Unterricht und zur Taufe nach Trankebar brachte. So entstand eine weitgehende Bewegung unter den Heiden in den Mājáweram- und Kumbakōnam-Distrikten, die bald auch die Heiden auf dänischem Gebiet ansteckte und ganze Scharen von Taufbewerbern der Mission zuführte. Trankebar war damals „die Stadt auf dem Berge", deren Ruhm sich im ganzen Lande verbreitete.

Für die „Landgemeinden" im Tandschāurer Lande wurde der fromme Nationalgehilfe Aaron mit dem Titel „Landprediger" im Jahre 1733 ordiniert und damit ein guter Anfang zur Gründung einer einheimischen Tamulenkirche gemacht. Als Walther,[1]) der gelehrteste unter den alten Missionaren, im Jahre 1739 Trankebar verließ, hatte die tamulische Stadtgemeinde einen Bestand von 1021, die portugiesische von 299 Seelen, die Landgemeinden 2446, zusammen 3766, also fast 12 mal mehr als der Bestand von 1726: 323 Seelen.

Schultze blieb in Madrás und legte im Jahre 1726 dort den Grund zu einer neuen Missionsstation. Dies führte zur Lösung seiner Verbindung mit dem dänischen Missionskollegium und zu seinem Eintritt (1728) in den Dienst der S. P. C. K. Diese kirchliche Gesellschaft hatte sich

---

[1]) S. sein kurzes Lebensbild in den Missionsschriften der Ev.-luth. Mission. Nr. 5.

die Aufgabe gestellt, nicht sowohl zu missionieren, als vielmehr das kirchliche Leben daheim und in den Kolonien durch Verbreitung christlicher Schriften und Errichtung von Armenschulen zu fördern.[1])

Aus dieser Verbindung mit der englischen Gesellschaft haben manche die Folgerung ziehen zu müssen geglaubt, daß Schultze und seine Nachfolger ihren Bekenntnisstand geändert und in kirchliche Gemeinschaft mit den Engländern getreten seien. (Anhang Nr. 10.) Dem ist aber nicht so.[2]) Denn die S. P. C. K., welche ja keine Missions-, sondern eine Schul- und Traktatgesellschaft war, legte ihren bis 1820 durchweg (meist in Wernigerode) lutherisch ordinierten Missionaren keinerlei auf Konfessionswechsel oder Union abzielende Verpflichtungen auf. Sie konnte es auch nicht tun, da sie nicht berechtigt war, in Indien eine kirchenregimentliche (bischöfliche) Autorität auszuüben. Sie konnte dort nicht einmal einen Besitztitel auf ein Grundstück erwerben. Alle Gebäude und Zubehör auf den sogenannten „englischen Stationen" waren persönliches Eigentum der dortigen Missionare. Die S. P. C. K. konnte auch meistenteils für die Missionare nicht viel mehr tun, als daß sie ihren Gehalt (erst 40 £, später seit 1795 100 £ und seit 1818 150 £) bezahlte und sie sonst durch Übersendung von Büchern, Papier, Druckapparaten usw. unterstützte. Da die meisten für diese „englischen Stationen" bestimmten Missionare direkt von Halle, also ohne Vermittlung des dänischen Missionskollegs, ausgesandt waren, so standen die Direktoren des Halleschen Waisenhauses zu ihnen in einem womöglich noch unmittelbareren Verhältnis, als zu den dänischen Missionaren in Trankebar, berieten sie in allen schwierigen Fragen und unterstützten sie ebenso wie jene mit

---

[1]) Die Anregung zur Unterstützung der indischen Mission ging in London aus von dem lutherischen Hofprediger Böhme, der von dem dänischen Prinzen Georg, dem Gatten der engl. Königin Anna, an der luth. Hofgemeinde in London angestellt war. Dieser mit seinem geistlichen Vater Francke innig verbundene hallesche Geistliche übersetzte die ersten Berichte der dänischen Missionare im Jahre 1709 ins Englische und verbreitete sie in England, um für die Mission Geld zu sammeln. Dadurch wurde die S. P. C. K. bewogen, für die „Malabarische (d. h. indische) Mission" mithelfend einzutreten. Im ersten Eifer brachte man so viel zusammen, daß das von einem bekehrten katholischen Priester in Batavia übersetzte portugiesische Neue Testament für sie gedruckt und 1711 eine Druckerei mit lateinischen Lettern hinausgesandt werden konnte. Sobald man aber an dem in Trankebar gedruckten lutherischen Katechismus und besonders an der Einteilung der 10 Gebote merkte, daß Ziegenbalg lutherisch lehrte, zogen sich der Erzbischof von Canterbury und viele andere zurück, und die spärlichen Beiträge, die von da an nach Indien gingen, waren großenteils von den deutschen Lutheranern in London gesammelt. Erst von 1729 an fing die S. P. C. K. an, hauptsächlich zur Unterstützung der ihr unterstellten Stationen regelmäßig beizusteuern. D. Germann, Ziegenbalg S. 198ff.

[2]) Ev.-luth. Missionsblatt (forthin kurz bezeichnet: M.-Bl.) 1852, 324; 1876, 28ff.

Geld,[1]) halleschen Arzneien u. a. Daher blieben diese Missionare größtenteils sowohl mit der Heimat als auch mit ihren Kollegen in Trankebar in einem innigen Gemeinschaftsverhältnis und richteten ihre Gemeinden nach dem Muster der Trankebarer Mission ein. Einige unkirchlich gerichtete Missionare (z. B. Geister in Kudelur) machten allerdings frühzeitig den Versuch, das Band der Kirchengemeinschaft mit Trankebar zu lösen und ihre Gemeinden der englischen Kirche anzuschließen, aber solche Versuche der „Religionsmengerei", wie der jüngere Francke sie mit ernstlichem Tadel bezeichnete, wurden von den Beratern in Halle scharf gerügt und durch das entschiedene Auftreten der anderen Missionare wenigstens innerhalb des ersten Jahrhunderts erfolgreich zurückgewiesen.[2]) Eine wirkliche Gefahr für den Bekenntnisstand jener englischen Stationen trat erst ein, als die deutschen Missionare in ihrem kirchlichen Bewußtsein erlahmten und dagegen die englische Kirche in Indien bedeutend erstarkte.

Unter den Nachfolgern des Missionar Schultze in Madrás ragen besonders zwei bedeutende Männer hervor: der hochbegabte Bibelübersetzer Fabricius (1742—88), den man wegen seines zurückgezogenen Lebens und seiner Ehelosigkeit Sanjāsi-Eijer d. h. „Mönchspriester", genannt hat, und der praktisch außerordentlich tüchtige und leistungsfähige Gericke (1767—88 in Kudelur und Nāgapatnam, in Madrás 1788—1803). Beide sammelten hier trotz vieler Kriegs- und anderer Nöte eine ziemlich zahlreiche Gemeinde, die in dem Stadtteil Wēpēri ihren Sitz hatte, und dehnten auch nach Norden (Pulikat), Westen (Welur) und Süden (Sadrás) ihr Arbeitsgebiet aus. Über die Wēpēri-Gemeinde unter Gerickes Leitung urteilt selbst der englische Missionar Taylor,[3]) der ihre 100jährige

[1]) Miss. J. M. N. Schwarz hat auf Grund der ihm zugänglichen Originalberichte berechnet, daß von Halle und der lutherischen Gemeinde in London u. a. im 18. Jahrhundert etwa 200000 Rupien für die „englischen Stationen" gesandt worden sind (M.-Bl. 1871, 203).

[2]) Als Missionar Geister den englischen Katechismus ins Tamulische übersetzen ließ und ihn in den lutherischen Missionsschulen in Madrás einführte (1746), hob der sonst so milde Fabricius die Tischgemeinschaft mit ihm auf, und Francke drohte, „lieber alles sinken und fallen zu lassen, als in so etwas zu willigen". „Will die englische Sozietät die Sache nicht rückgängig machen, so müssen die dänischen Missionare nach Trankebar zurückgehen und wir werden alle Unterstützungen zurückziehen." Die S. P. C. K. rief deshalb Geister nach Kudelur zurück. Francke schrieb damals an Missionar Geister: „Die Mission in Madrás ist als eine ev.-lutherische angefangen worden; der erste Missionar dort ist als ein ev.-lutherischer in die Dienste der Sozietät genommen, und die also entstandene Anstalt (daselbst) ist nie anders als eine ev.-lutherische Mission angesehen worden. Ebenso ist die Kudelurer Mission lutherisch." Dies zur Berichtigung von Two hundred years of the S. P. C. K. p. 266 und Warneck A. M. Z. 1899, 103.

[3]) Rev. W. Taylor, Memoir of the first Centenary of the earliest Protestant Mission at Madras. Madras 1847.

Geschichte auf Grund der Missionsakten in Madrâs beschrieben hat: „Die Mission war damals noch wesentlich lutherisch.“ (Anhang Nr. 11.)

Die schönste Blüte erreichte das Missionswerk im Innern des Tamulenlandes, westlich und südwestlich von Trankebar. Die durch den erbitterten Wettbewerb der beiden Kolonialmächte Frankreich und England hervorgerufenen Kämpfe, die oft sehr störend in die Friedensarbeit eingriffen, mußten dazu dienen, die lang verschlossenen Länder Tandschāur und Tritschinopoli den Missionaren zu eröffnen. Denn die im Dienst der englischen Handelskompanie dort stehenden englischen und deutschen Offiziere verlangten nach geistlichem Zuspruch für sich und ihre Soldaten. Dies wurde der Anlaß, daß Chr. Fr. Schwartz, einer der hervorragendsten Missionare der dänisch-halleschen Mission, Trankebar verließ und zuerst Tritschinopoli, die Residenz eines muhammedanischen Nabobs, 1762—78, und dann Tandschāur, die Residenz eines Königs aus dem Marâtha-Stamm, 1778—98, zum Schauplatz seines höchst segensreichen Wirkens machte. Obgleich jeder Zoll an ihm Missionar war, glaubte er seine Dienste doch nicht der Not der gänzlich verwahrlosten europäischen Soldaten vorenthalten zu dürfen und wurde infolgedessen 1767 von der Kolonialregierung in Madrâs zum Garnisonprediger in Tritschinopoli berufen.[1]) Das war ein folgenschwerer Schritt, der ihm auch viele Skrupel bereitete, da er für den englischen Gottesdienst und besonders bei dem heiligen Abendmahl das Common prayerbook der englischen Kirche gebrauchen mußte. Darin sah er die Gefahr der „Religionsmengerei“, gegen die ja auch die beiden Francke sich sehr entschieden erklärt hatten (und die Folgezeit bewahrheitete ihre Bedenken nur zu sehr), aber er beruhigte sich schließlich damit, daß man ihm keine besondere Lehre oder Lehrbücher aufzwinge, und daß durch dies Amt das Missionswerk nicht aufgehalten, sondern vielmehr gefördert werde. In seiner Lehre und im tamulischen Gottesdienst hielt er sich ganz an die Regel der Trankebarer Mission. In diesem Sinne erzog er auch den von ihm adoptierten jungen Missionar Joh. Kaspar Kohlhoff, des Trankebarer Missionars Joh. Balthasar Kohlhoff ältesten Sohn, zu seinem Nachfolger, den er 1787 in Trankebar nach lutherischem Ritus selbst mit ordinierte. In Tritschinopoli und Tandschāur sammelte dieser apostolische Mann ansehnliche Gemeinden aus Tamulen und Portugiesen, gründete viele Schulen, erbaute mehrere Kirchen und dehnte seine gesegnete Tätigkeit wie über das ganze Königreich Tandschāur (Kumbakōnam), so auch darüber hinaus bis nach Madura, Ramnad, ja bis nach Tinnewēli im äußersten Süden aus. In letzterer Provinz wurden besonders durch die treue Arbeit seines tüchtigsten Schülers, des Landpredigers

[1]) D. Germann, Chr. Fr. Schwartz. Vergl. auch: Chr. Fr. Schwartz, der Königspriester von Tandschāur. Sammlung von Missionsschriften der Ev.-luth. Tamulenmission, Nr. 10.

Satthianāden, aus den Schānār (Palmbauern) eine Anzahl von Gemeinden gesammelt, aus denen sich später die gesegnete Tinneweli-Mission der englischen Ausbreitungsgesellschaft (S. P. G.) und der Kirchenmission (C. M. S.) entwickelte.

Im Tritschinopoli-Bezirk kamen im Süden die Außenstationen Madura (1785), Dindigal (1787) und später (1830) im Norden die sich um Mötupatti gruppierenden Landgemeinden hinzu. Der „Königspriester“ wie man Schwartz nannte wegen seiner engen Beziehungen zum Rādscha von Tandschāur, hob durch seine hohe Begabung, sein praktisches Geschick und seinen unermüdlichen Eifer die Mission auf die Höhe ihrer Aufgabe und machte Tandschāur zu einer Stadt auf dem Berge.

So haben die wenigen Sendboten der dänisch-halleschen Mission unter den schwierigsten Verhältnissen innerhalb eines Jahrhunderts Großes geleistet. Sie hatten sich beim Beginn des 19. Jahrhunderts fast über alle Provinzen des Tamulenlandes ausgebreitet,[1]) ja Missionar Kiernander hatte schon 1758 die Fahne der Mission bis nach Kalkutta getragen, wo er eine Station (allerdings mit einer nur aus Mischlingen bestehenden Gemeinde) gründete, und der Stettiner Ringeltaube, der zuerst von der S. P. C. K. nach Kalkutta gesandt wurde, aber bald in den Dienst der Londoner Mission trat, legte im Anfang des 19. Jahrhunderts den Grund zu der gesegneten Mission in dem einheimischen Königreiche Trawankur. Die Zahl aller zur dänisch-halleschen Mission gehörigen tamulischen und portugiesischen Christen am Schluß ihres ersten Jahrhunderts (1806) läßt sich nur annähernd auf etwa 15—16 000 berechnen.[2]) Nach Chr. Fr. Schwartz' Zeugnis gehörten mehr als $^2/_3$ der Tamulenchristen der Sudra-Kaste an.

Wie in ihrer Ausbreitung nach außen, so hat diese Mission auch in ihrem inneren Ausbau Vorzügliches geleistet. Das bezeugt vor allem

---

[1]) M.-Bl. 1850, S. 293.

[2]) Das Trankebarer Kirchenbuch der tamulischen Gemeinden von Trankebar und Póreiar (ohne die Landgemeinden) zeigt Ende 1800 8408 Taufen und Aufnahmen (seit 1707), das portugiesische 1887 Nummern. Beide zusammen 10 295. Bis Ende 1840 das tamulische Kirchenbuch: 10 749 Taufen und Aufnahmen (jährlich etwas unter 60), das portugiesische 2218, zusammen 12 967. (Cordes, first English Report of the ev.-luth. Mission in India 1856.) Der englische Kaplan Hough berechnet die Zahl aller von den dänisch-halleschen Missionaren 1707—1806 getauften und aufgenommenen Christen in Trankebar, in den „Landgemeinden“ im Bezirk von Majaweram u. a. O. sowie bis 1786 in Tandschāur auf 20 014, in Madrás (1727—1806) auf 4465, in Kudelur (1737—1806) auf 2104, in Tritschinopoli (1762—1806) auf 2463, in Tandschāur (seit 1787) auf 3000, in Tinnewēli (1778—1806) auf 4518, — zusammen: 36 564. Darunter sind die Taufen christlicher Kinder eingerechnet. Hough, History of Christianity in India. Vol. III u. IV.

ihre treffliche Missionsliteratur in tamulischer und portugiesischer Sprache, über welche wir noch weiter unten Näheres mitteilen werden (Kap. 42).

Ein reiches, christliches Gemeindeleben entfaltete sich in ihr in engem Anschluß an die Kirche mit täglichen Andachten, schönen Gottesdiensten und Festzeiten, deren Höhepunkte die Abendmahlsfeiern bildeten, an denen gewöhnlich die ganze Gemeinde nach mehrtägiger sorgfältiger Vorbereitung teilnahm.

An den jungen Christen, die größtenteils aus ärmlichen Verhältnissen herkamen oder, teilweise durch die Not getrieben, übergetreten waren, zeigten sich zwar viele Gebrechen, aber ihre Missionare waren unablässig bemüht, sie durch einen sorgfältigen Unterricht und milde Zucht auf eine höhere Stufe zu heben, und nahmen sich derselben mit großer Treue und hingebender Liebe an. Infolgedessen standen sie in einem so innigen patriarchalischen Verhältnis zu ihren Gemeindegliedern,[1]) die sie „Väter" nannten und wie ihre Apostel hoch hielten, wie sich dies in der Jetztzeit wohl kaum noch irgendwo in Indien findet. Natürlich fand bei den Hallensern auch das Schulwesen eine besondere Pflege, ja dasselbe wurde besonders in Trankebar am Ausgang des 18. und im Anfang des vorigen Jahrhunderts so in den Vordergrund gestellt, daß die anderen Zweige der Missionstätigkeit dadurch geschädigt wurden. Die schönsten und reifsten Früchte dieser Mission treten uns in den trefflichen Tamulenchristen entgegen, deren Namen in die Geschichte der Tamulischen Kirche eingezeichnet sind, wie z. B. die tüchtigen Landprediger in Trankebar: Aaron und Philipp, Landprediger Satthianāden in Tinnewēli, der lange Zeit die Mission in jener Provinz mit großem Erfolg geleitet hat, der dänische Dolmetscher Daniel Püllei, der in den Kriegszeiten der dänischen Kolonie große Dienste gethan hat,[2]) und Wedanájachen,[3]) der tamulische Meistersänger, dessen christliche Lieder noch heute in aller Munde im Tamulenlande sind. Noch aus der Zeit, da die alte Kraft der Mission längst geschwunden war, erzählt der englische Kaplan Hough, daß er bei einem Besuch in den christlichen Dörfern Nazareth und Mudelur daselbst christliche Frauen getroffen habe, die unter dem Schatten ihrer Palmen sitzend spannen und dazu lutherische Lieder sangen, die sie von Missionar Jänicke in Tinnewēli gelernt hatten.

Es gehört zu den betrübendsten Erscheinungen der neueren

---

[1]) Der berühmte Dr. Buchanan, der Vizedirektor des Kollegs in Kalkutta, der im Jahre 1806 Tandschāur besuchte, erzählt von dem jüngeren Kohlhoff, dem Adoptivsohn von Chr. Fr. Schwartz: „Er ging mit mir durch das nicht weit von seinem Hause liegende christliche Dorf (Stadtteil), und es that mir ungemein wohl, die liebevolle Achtung der Leute gegen ihn zu sehen. Die jungen Leute beiderlei Geschlechts eilten zu beiden Seiten aus den Thüren heraus, um ihn zu grüßen und seinen Segen zu empfangen."

[2]) M.-Bl. 1874, 49 ff. [3]) S. Kap. 23.

Missionsgeschichte, daß über diesen herrlich blühenden und noch schöne Früchte versprechenden Baum der Tamulenmission plötzlich eine Zeit der Dürre kam, infolge deren er verdorrte, so daß es zuletzt schien, als sollte dem ganzen Baum die Axt an die Wurzel gelegt werden.[1]) Die Hauptursache dieses schon seit 1780 spürbaren Rückganges und Verfalls der Mission war der Rationalismus und die Aufklärung, die in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts in Deutschland die Oberhand bekamen. Professor Semler, der Vater des Rationalismus, lebte und lehrte ja in Halle, dem Sitz der Mission, 1753—91. Der verderbliche Einfluß seiner Wirksamkeit zeigte sich bald auch in der Mission. Da der alte biblische Glaube schwand, erkaltete auch der Eifer für die Ausbreitung des Evangeliums. Es fanden sich auf den Universitäten keine Glaubensboten mehr, und die wenigen, die noch gewonnen wurden, waren fast alle vom Geiste der Aufklärung angesteckt. Deshalb schrieb der reußische Missionar John, der selbst der Aufklärung nicht fern stand, 1793 nach der Heimat: „Ein neuer redlicher Missionar würde uns zu großer Hilfe gereichen; findet man aber keinen zuverlässigen Mann, so lasse man uns aussterben". Wer sollte sich auch zum Missionsdienst bereit finden lassen, wenn man die Missionare daheim und draußen in der Kolonie als Toren und Enthusiasten verspottete, und selbst das Missionskollegium in Kopenhagen in der Missionssache lau wurde, so daß Hee Wadum, der Sekretär des Missionskollegiums, sich nicht entblödete zu schreiben: „Es ist meine Ansicht, daß jeder, wer es auch sei, der seiner Religion untreu geworden ist, niemals Vertrauen verdient, denn ein solcher Mann ist . . . zu allen Schurkereien fähig." (!!)

Die meisten Missionare gaben selbst dem neuen Zeitgeist Raum, indem sie die Hauptsache des Missionswerkes: die Predigt des Evangeliums und ihren Kern, die Torheit des Kreuzes Christi, zurückstellten und teils (wie John) durch Heidenschulen („National-Freyschulen") Aufklärung unter dem Volk zu verbreiten, teils durch Sammlung von Pflanzen und Muscheln u. a. sich um die Wissenschaft verdient zu machen suchten.

Die dänischen Kolonialbeamten in Trankebar wurden von dem frivolen Zeitgeist so angesteckt, daß sie die Missionare wieder so wie zur Zeit Ziegenbalgs anfeindeten und auf allerlei Weise in ihrer Arbeit hinderten. „Die Bibel war in Trankebar ein Fabelbuch." Es kam zu so ärgerlichen Auftritten, daß nicht einmal das hundertjährige Jubiläum der Mission (1806) in Trankebar gefeiert werden konnte. Das schlechte Beispiel der Dänen war auch mit eine Ursache, daß die tamulischen Gemeinden verwilderten. Die Predigten über Tugend und Natur konnten

---

[1]) M.-Bl. 1869, 289 ff. (Vortrag des Verfassers über die Ursachen des Verfalls der alten lutherischen Mission in Indien.)

kein neues Leben erwecken. „Die Kirchen wurden" — wie die Missionare im Jahre 1807 berichteten — „infolge jener Streitigkeiten leer, und Taufe und Abendmahl verachtet."

Unter den Engländern sah es damals nicht besser aus. Nach der berüchtigten Parlamentsdebatte in London, in der die Vertreter der Direktoren der ostindischen Handelskompanie die Mission als ein der Kolonie höchst verderbliches Werk bezeichnet hatten (1793), hatte diese Kompanie die offene Feindschaft gegen die Mission und die schamloseste Begünstigung des Heidentums zum Grundsatz ihrer Politik gemacht. Die Jahre 1793—1813 waren die dunkelste Periode der indischen Regierung, ein Schandfleck für die englische Christenheit.

Die napoleonischen Kriegsjahre und die dadurch veranlaßte zweimalige Besetzung von Trankebar durch die Engländer 1801 und 1808—13 trugen viel zum Ruin dieser Station bei. Der Handel der Kolonie wurde durch die Engländer lahm gelegt. Während dieser Zeit war die Mission ganz vom Heimatlande abgeschnitten und fristete nur notdürftig ihr Leben. Englische Freunde erwiesen sich damals durch ihre Spenden und Vorschüsse als rechte Helfer in der Not. Noch drückender als der Geldmangel war der Arbeitermangel. Darum wandte sich der alternde erblindete John an die neubegründete Englische Kirchenmission in London mit der Bitte, einige deutsche Missionare nach Trankebar zur Hilfe besonders an seinen vielen Heidenschulen zu senden. Die Engländer, denen die Aussicht, vielleicht auf diesem Wege das weltberühmte Trankebar annektieren zu können, sehr verlockend war, gingen gern auf diese Bitte ein und sandten drei tüchtige deutsche, von Jänicke in Berlin ausgebildete Missionare, Rhenius und Schnarre (1814) und später (1820) Bärenbruck, nach Trankebar, von denen die beiden letzteren besonders an den „Johnschen Freyschulen" (1815: 1387 Schüler) tätig waren.

Beinahe wäre der englische Annektionsplan geglückt, denn nach Johns Tode im Jahre 1813 hatte sich der noch übrigen dänischen Missionare Cämmerer und Schreyvogel solch eine Mutlosigkeit bemächtigt, daß sie, obgleich nach der Rückgabe Trankebars an Dänemark die Verbindung mit dem Missionskollegium wieder hergestellt war, doch im Jahre 1816 wegen der drückenden Schuldenlast der Mission damit umgingen, ihre Mission dem Bischof Middleton in Kalkutta zu übergeben, der im Februar 1816 nach Trankebar kam und ihnen einen Monatsbeitrag von 40 „Sternpagoden" (etwa 150 Rupien) fast 2 Jahre lang auszahlen ließ. (S. Anhang Nr. 12.) Doch vereitelte das dänische Missionskollegium, von Trankebar aus rechtzeitig davon in Kenntnis gesetzt, diesen Plan durch sein Eingreifen. Die Mission wurde nun dem Kolonialrat in Trankebar ganz unterstellt. Obgleich dadurch ihr Fortbestand gesichert war, so wurde sie doch


B. Ziegenbalg,
Miss. in Trankebar 1706—19.


Chr. Th. Walther,
Miss. in Trankebar 1725—39.


A. H. Francke,
„Vater d. ev. Mission." † 1726.


Chr. Fr. Schwartz,
Miss. in Tandschaur u. a. O. 1740—98.


Chr. W. Gericke,
Miss. in Madras u. a. O. 1767—1803.

Aus der dänisch-halleschen Mission.

zugleich aller freien Bewegung beraubt und auf das dänische Gebiet beschränkt. Infolgedessen übergab Cämmerer, „obwohl mit einigen Schmerzen“, die zu Trankebar gehörenden, aber außerhalb des dänischen Gebietes gelegenen Landgemeinden (Nangur, Manikrāmam usw.) mit 1300 Christen, 11 Kapellen und 11 Katecheten an die S. P. C. K. (Mai 1820), die sie mit der Station Tandschāur vereinigte. „Die Mission in Trankebar, die Mutter aller andern“ schreibt er damals betrübt, „muß nun herabsinken zu einer kleinen Anstalt nur noch an einem Platze!“ Er ließ sich im Jahre 1821 pensionieren.

Nach dieser Zeit suchte Bärenbruck, als Missionar der C. M. S., das Schulwesen in und um Trankebar möglichst zu pflegen. Viele Tamulenchristen erhielten durch ihn eine gute Bildung; der Erfolg der Heidenschulen war aber gleich Null. Als es sich jedoch herausstellte, daß er nach Errichtung einer selbständigen Mission auf dänischem Gebiet strebte, griff die Kolonialregierung wieder ein und veranlaßte ihn, außerhalb der Kolonie sein Arbeitsfeld zu suchen. Er ging nach dem etwa acht Stunden nordwestlich gelegenen Mājāweram. Damit war die Gefahr der Aufsaugung der dänischen Mission durch eine andere Mission abermals abgewendet.

Auch nach der Rückgabe Trankebars an Dänemark kam der Handel nicht wieder in Schwung. Immer seltener wurden die dänischen Schiffe auf der Rhede vor der Dansborg, deshalb kehrten viele Dänen nach ihrer Heimat zurück, und viele Tamulenchristen zogen ihres Unterhalts wegen nach anderen Städten, besonders nach Madrás. Außerdem wütete der „Cholera morbus“ im Jahre 1817 so furchtbar im Lande, daß ihm eine Million Inder, darunter auch Tausende von den Christen zum Opfer fielen. So ging die Seelenzahl der zu Trankebar gehörigen Christen von 6000 (um 1791) auf 1400 (um 1834) zurück. Trankebars Stern erbleichte immer mehr.

Unter diesen Umständen glaubten schon im Jahre 1824 die Behörden in Trankebar, daß die Zeit gekommen sei, der ihnen verhaßten Mission den Todesstoß zu geben, und machten deshalb der heimatlichen Regierung den Vorschlag, die Mission als Bekehrungsanstalt der Heiden ganz aufhören und nur noch als Schulanstalt zum Unterricht heidnischer Kinder fortbestehen zu lassen.

Wieder war es das Missionskollegium, das die Mission rettete, wenn auch nur mit halbem Herzen und nur dem Namen und äußeren Bestande nach. Es erklärte sich im Jahre 1825 entschieden dagegen, daß die Mission als Anstalt zur Bekehrung der Heiden eingehen solle. Der ehrwürdige Name „Mission“ und „Missionar“ sollte beibehalten werden, — doch es stimmte zu, daß das Amt des ersten dänischen Predigers an der Zionskirche mit dem des ersten Missionars in Trankebar vereinigt, und daß kein Geld mehr für die Ausbreitung des

Christentums bewilligt, sondern der Nachdruck auf Errichtung von Schulanstalten für die Heiden gelegt werden solle. (Anhang Nr. 13.) Die Folge hiervon war, daß, wenn auch der äußere Bestand, die Fonds und das Besitztum der Mission erhalten blieben, doch für die nächsten 12 Jahre das eigentliche Bekehrungswerk in Trankebar gänzlich aufhörte. Das Joch des missionsfeindlichen Kolonialamtes drückte so schwer, daß bald darauf Schreyvogel Trankebar verließ[1]) und Tritschinopoli übernahm. So blieb nur der alternde, energielose Cämmerer in Trankebar übrig, der trotz seiner Emeritierung und seiner Schwäche immer wieder aushelfen mußte.

Im Jahre 1829 kam endlich ein Ersatz in Möhl, dem ersten dänischen Kaplan, der zugleich als „Missionar“ mit der Verpflichtung auf nur 6jährige Dienstzeit ausgesandt wurde. Unter diesem damals dem Rationalismus huldigenden Missionar traten die unheilvollen Folgen der völligen Verweltlichung der Mission hervor. Die Kostschulen, in denen bis dahin je 2—300 Christenkinder erzogen wurden, die Druckerei und andere Zweige des Missionswerkes gingen ein. Mancherlei Unordnung riß in den Gemeinden ein, die Gottesdienste wurden vernachlässigt und immer spärlicher besucht. Manche Kapellen und Schulen waren nahe daran, ganz geschlossen werden zu müssen.[2]) Es kam so weit, daß einmal eine ganze Anzahl von Tamulenchristen teils zur römischen Kirche übertraten, teils ins Heidentum zurückfielen. Statt daß diese Schulen die Heiden christianisiert hätten, diente vielmehr dies ganze moralisierende Schulwesen mit seiner ängstlichen Rücksicht auf die Vorurteile der Heiden und mit der Anstellung heidnischer Lehrer dazu, die Mission zu entchristlichen.[3]) Das Salz war dumm geworden.

Das Werk, zu dessen Aufbau man über 100 Jahre gebraucht hatte, verfiel in wenig Jahren so schnell, daß auf Grund eines Berichtes von Cämmerer voll ergreifender Klagen (Anhang Nr. 14) im Jahre 1835 in den halleschen Missionsberichten die Mitteilung gemacht wurde, daß die evangelische Mission in Trankebar, „diese Krone aller Missionen in

---

[1]) Manche Mißhelligkeiten zwischen ihm und der Behörde waren freilich hervorgerufen durch sein taktloses Vorgehen gegen die Volkssitten der Tamulenchristen, welches selbst der englische Bischof Heber entschieden mißbilligte (Hebers Leben, deutsch von Krohn, II, 361 ff.).

[2]) Noch im Jahre 1860 erzählten Christen aus dem Poreiarer Land, daß nach Cämmerers Tod die dortigen Kirchen und Kapellen fast zwei Jahre lang aus Mangel an Lehrern geschlossen gewesen seien, und daß sie damals unter viel Tränen den Herrn gebeten hätten, wieder Prediger zu ihnen zu senden (M.-Bl. 1860, 361).

[3]) Möhl leugnete auf der Kanzel Christi Gottheit und ließ in den Missionsschulen eine Spruchsammlung brauchen, aus der alles Christliche, besonders der Name Jesu ganz ausgemerzt war. So z. B. lautete der Spruch Joh. 1, 18 darin nur so: „Niemand hat Gott je gesehen.“ (Punktum!) (Hall. Nachr. VII, 678.)

Indien", so gut wie aufgehört habe und ihrem völligen Untergang nahe sei — eine Nachricht, die von allen Missionsfreunden aufs tiefste beklagt wurde. Um endlich gewisse Nachricht über den Stand der Mission in Trankebar zu erhalten, beauftragte (nach vergeblichen Erkundigungen in Kopenhagen) der jüngere Niemeyer, seit 1829 Direktor des Halleschen Waisenhauses, im Jahre 1835 den jungen, von Halle ausgesandten und zunächst für Borneo bestimmten Missionar Berger, seinen Weg über Madrás und Trankebar zu nehmen und dort alles persönlich zu erforschen. Berger ging nach Trankebar und hielt sich 14 Tage bei dem greisen Dr. Cämmerer auf. Seine im Juli 1836 geschriebenen Briefe bestätigten die früheren Nachrichten von dem Verfall dieser Mission und gaben den lutherischen Freunden einen mächtigen Antrieb, den verwüsteten Garten Gottes wieder zu bauen. (Anhang Nr. 15.)

Als im Jahre 1837 Cämmerer als der letzte der Hallenser in Ostindien seine Augen schloß, schien auch das letzte Band zerschnitten zu sein, das die deutsche lutherische Kirche mit der Trankebarer Mission verknüpft hatte. Aber war es nicht eine gnädige Fügung Gottes, daß, wie wir hier vorgreifend bemerken wollen, kurz vorher in Dresden eine lutherische Missionsanstalt entstanden war, und daß gerade im Jahre 1837 der Mann in diese eintrat, der den abgerissenen Faden wieder anknüpfen sollte, und daß in demselben Jahre der dänische Pastor Knudsen nach Trankebar als Kaplan an der Zionskirche und erster Missionar gesandt wurde, der, von einem besseren Geiste beseelt als sein Vorgänger, wieder den alten Glauben predigte und dem Verfall der Mission so viel als möglich zu steuern suchte, wodurch er der Wegbereiter für eine neue lutherische Mission unter den Tamulen wurde? —

Auch auf den sogenannten „englischen Stationen", die von halleschen Missionaren gegründet waren, wie Madrás, Kudelur, Tritschinopoli, Tandschāur und Tinnewēli, vollzog sich während der Jahre 1806—36 ein bedeutender Umschwung. Während auch hier die hallesche Mission an innerer Kraft immer mehr zurückging, erstarkte die englische Kirche und Mission so sehr, daß sie die bis dahin eifrig gesuchte Hilfe deutscher Missionare bald glaubte ganz entbehren zu können und je länger desto offener den langgehegten Wunsch zu verwirklichen suchte, die lutherisch verfaßten Missionsstationen kirchlich zu anglisieren. Mit dem Jahre 1813 wurde durch eine Parlamentsakte das Verbot der englischen Handelskompanie, welches alle Missionare von ihren Besitzungen in Indien ausschloß, aufgehoben, und 1814 in Kalkutta ein Bistum errichtet, welches durch drei Archidiakonen in Kalkutta, Madrás und Bombay unterstützt wurde. Im Jahre 1835 wurden in Bombay und Madrás ebenfalls Bischöfe eingesetzt. Diese Bischöfe waren als höchste Beamte der englischen Staatskirche in der ersten Zeit besonders darauf aus, ihre

bischöfliche Vollmacht zur allgemeinen Anerkennung zu bringen. Ausgestattet mit reichen Mitteln (der Bischof von Kalkutta bezog einen Gehalt von 100,000 Mark), suchten dieselben den Hindus möglichst durch äußere Pracht zu imponieren. Auf ihren Rundreisen im Lande waren sie begleitet von einem großen Gefolge, ritten auf Elefanten, wurden mit Salutschüssen empfangen wie Fürsten, stiegen bei den höchsten Regierungsbeamten ab, kurz, sie erschienen als hohe Würdenträger nicht bloß der Kirche, sondern auch des Staates. Wir finden zwar manche edle Gestalten unter ihnen wie den milden Heber[1]) (gest. 1826 in Tritschinopoli) und den edlen Corrie 1835—37 in Madrás, aber bei der Mehrzahl, besonders bei Bischof Wilson, tritt uns ein zum Teil sehr schroffer hierarchischer Geist entgegen, der durch die seit Anfang der 30er Jahre in England mit großer Kraft auftretende Partei der Traktarianer eine nachhaltige Stärkung empfing. Diese hauptsächlich durch Dr. Puseys Einfluß ins Leben gerufene hochkirchliche Partei, die eine Reaktion gegen die damals in England herrschende evangelische Richtung der „Low Church" bezweckte, gab einen mächtigen Anstoß zu einer entschiedeneren Betonung des anglikanischen Staatskirchentums und der Autorität des bischöflichen Amtes. Bald machte sich ihr Einfluß auch in Indien geltend: man suchte vornehmlich alle mit den englisch-kirchlichen Missionen verbundenen Gemeinden und deren Missionare, gleichviel ob anglikanischen Bekenntnisses oder nicht, der bischöflichen Autorität zu unterwerfen[2]). Die Bischöfe sahen ganz Indien trotz der Neutralität der Kompanie in religiöser Hinsicht als ihren Sprengel an, in dem eigentlich niemand sonst berechtigt sei zu missionieren als die englische Mission. Dieser hierarchische Geist fand in der hochkirchlichen Ausbreitungsgesellschaft (S. P. G) das meiste Entgegenkommen.

Von den alten halleschen Missionaren lebten damals auf den „englischen Stationen" nur noch zwei bedeutendere Veteranen, nämlich Caspar Kohlhoff in Tandschāur (1787—1844) und der Elsässer Dr. Rottler, der von 1819—1836 die alte Missionsstation Madrás-Wēpēri im Dienste der Ausbreitungsgesellschaft verwaltete. Kohlhoff war ein sehr wohlwollender und frommer Mann und treuer Missionar alten Schlages, aber es fehlte ihm alle kirchliche Entschiedenheit; Rottler war schwach und vom Zeitgeist angesteckt, mehr Stubengelehrter, Übersetzer und Botaniker als Missionar. Beide hatten anfangs dieselbe kirchliche Selbständigkeit wie ihre Vorgänger und waren noch obendrein zusammen mit Cämmerer in der glücklichen Lage, als Testamentsvollstrecker

---

[1]) Auch dieser Bischof vertrat die Meinung, daß die „lutherische Kirche Deutschlands unglücklicherweise die von den Aposteln kommende Ordination verloren habe und darum kein Zweig der apostolischen Kirche sei". Middleton nannte die englische Kirche „die Königin der protestantischen Kirchen".

[2]) Bateman, Wilson's life II, 107.

der Missionare Chr. Fr. Schwartz und Gericke (Anhang Nr. 16) und als Empfänger der Geldsendungen aus Halle über ziemliche Geldmittel verfügen zu können. Aber sobald der englische Bischof Middleton im Jahre 1815 nach Madrás kam, suchte er seine Autorität zwar nicht über alle lutherischen Missionare[1]), aber über die dortige von Missionar Päzold allerdings sehr schlecht verwaltete Station Wēpēri geltend zu machen. Und das in jenem Jahre gestiftete „Madras-Distrikt-Komitee" der S. P. C. K., das fast nur aus Laien bestand, wußte durch kluge Benutzung der Schwachheit und oft auch Uneinigkeit der deutschen Missionare und nicht immer auf sehr ehrenwertem Wege (Anhang Nr. 17) die Verwaltung jener Vermächtnisse, Missionsgüter und Anstalten, ja sogar ein Aufsichtsrecht über die Missionare in seine Hände zu bekommen. Und jene drei Veteranen waren schwach genug, ihm ihre Rechte zu übergeben, da sie auf keine nachdrückliche Unterstützung aus Deutschland mehr rechnen zu dürfen glaubten. Im Jahre 1818 kamen die letzten lutherisch ordinierten Missionare nach Indien: Sperschneider, Haubroe und der Däne Rosen. Kaum war der feurige, für die Mission der anglikanischen Kirche in Indien begeisterte Bischof Heber nach Indien gekommen (1823), so suchte er die Mission der S. P. C. K. der englischen Kirche mehr und mehr einzuverleiben. Daher suchte man auf seinen Vorschlag von nun an die „anomaly" lutherisch ordinierter Missionare zu beseitigen, indem man sie entweder wieder ordinierte (zuerst Schreyvogel) oder durch anglikanisch Ordinierte ersetzte.[2]) Dieser Wunsch, die südindische Mission der englischen Kirche einzuverleiben, war neben dem Verlangen, sich auf ihre ursprüngliche Aufgabe zu beschränken, der Grund, daß die ehrwürdige S. P. C. K.-Gesellschaft im Jahre 1826 ihre indische Mission an die hochkirchliche Gesellschaft zur Ausbreitung des Evangeliums (Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts, kurz: S. P. G.), die seit 1818 in Indien zu missionieren angefangen hatte, übergab, nämlich die 5 Stationen Wēpēri

[1]) Stokes, History I. 187 und 192: „Ein eingeholtes juristisches Gutachten erklärte damals (1818), daß die heimatliche Gesellschaft keine Macht (Power) über die lutherischen Geistlichen hätte".

[2]) S. Two hundred years, S. P. C. K., p. 287 und: Digest of the S. P. G., 502 ff. „Die Kirchenordnung", heißt es in dem S. P. G. Report 1829, „der lutherischen Kirche, zu welcher die meisten der ersten (early) Missionare gehören, stimmt nicht mit dem System überein, das für die unter einem anglikanischen Bischof arbeitende Geistlichkeit maßgebend sein muß. Da die Missionsstationen der S. P. C. K. an die S. P. G. übertragen sind, eine Gesellschaft, die unter der Leitung des Erzbischofs steht, so sind ihre Missionare faktisch Missionare der anglikanischen Kirche und nicht eines freien Vereins. Soll die neue Ordnung wirklich durchgeführt werden, so müssen anglikanisch ordinierte Geistliche in die indischen Missionsstationen gesandt werden." Der junge Hallenser, Kandidat Falcke, war der erste aus der Heimat ausziehende Missionar, der sich (1821) in London anglikanisch ordinieren ließ.

(Madrás), Kudelur, Tandschäur, Tritschinopoli und Tinnewēli mit 6 Missionaren, 68 Katecheten, 73 Lehrern, 8352 Seelen und 1322 Schülern.[1]) Das war ein Konfessionswechsel, wie er wohl nur selten auf dem Missionsgebiet vorgekommen sein dürfte. Nirgends scheint man es für nötig gehalten zu haben, die lutherischen Gemeinden um ihre Zustimmung zu fragen. Es wurde ihnen gesagt, es sei „kein Unterschied zwischen der englischen und lutherischen Kirche“, und Rottler hatte in seiner tamulischen Übersetzung der englischen Liturgie (vom Jahre 1819)[2]) die stark reformiert klingende Anmerkung zu dem Abendmahlsgottesdienst ausgelassen (s. o. S. 15), denn die Tamulenchristen hingen noch fest an der Erinnerung an die große gesegnete Missionszeit des Anfangs, an der lutherischen Abendmahlslehre und Sitte, brauchten mit Vorliebe die Bücher der alten Mission, Gesangbuch und Katechismus u. a. — Im Jahre 1826 wurden infolge dieses Wechsels in Wēpēri die ersten lutherischen Konfirmanden von dem englischen Bischof Heber in der neuen, an Stelle der alten Missionskirche erbauten Wēpērikirche nach englischem Ritus konfirmiert, worauf dann auch auf den anderen Stationen bald diese Funktion lutherischer Geistlicher aufhörte. —

Waren die alten Gemeinden „wie im Schlafe“ der anglikanischen Kirche einverleibt worden, so sollten sie bald unsanft aus ihrem Schlafe aufgerüttelt und an ihrer empfindlichsten Stelle dessen inne werden, daß ein „anderer Geist“ die neue Mission beseelte. Dies geschah in den heftigen Kämpfen gegen die Kaste in den Gemeinden, deren Anlaß und Verlauf wir hier nur kurz berühren wollen. Während die halleschen Missionare, die wie Väter und Patriarchen ihre Gemeinden leiteten, gegenüber der Kaste, diesem durch mehr als 1000jähriges Bestehen fest eingewurzelten Nationalinstitut, so weit sie sich nur als bürgerliche Sitte geltend machte, Milde und Duldung walten ließen, suchten die meisten Missionare der englischen Missionen (auch Rhenius und Schreyvogel) dieselbe mit gesetzlichen Maßregeln und Strafen auszurotten. Mit diesem radikalen Vorgehen begann der sogenannte Kastensturm, der sich über 40 Jahre erstreckte und einen Höhepunkt unter dem Bischof Wilson in Kalkutta erreichte. Wilson

---

[1]) Digest of the S. P. G., p. 503. Hallesche Berichte VII, 50. Obige Zahlen enthalten keineswegs den vollen Restbestand der Halleschen Mission. In Nāgapatnam, Tinnewēli (C. M. S.), Ramnad und anderen Stationen und selbst in Trawankur haben andere Missionen von ihren Früchten mitgezehrt, sei es auch nur durch Anstellung von Nationalgehilfen aus der Halleschen Mission (Digest p. 502). Eine große Ernte hielt später auch die römische Kirche unter den durch die Kastenstürme ausgetriebenen Christen. —

[2]) Kohlhoff gebrauchte bis zu seinem Tode (1844) das dänisch-lutherische Ritual, ebenso andere Gemeinden, wie z. B. die in Tinnewēli bis 1816. M.-Bl. 1853, 235.

war eine sehr energische Natur,[1]) ein Mann von raschen Impulsen, von rücksichtsloser, vor keiner Konsequenz zurückschreckender Handlungsweise, erfüllt von einem hohen Amtsbewußtsein. Er war noch kein halbes Jahr in Indien, als er die Kunde von den durch die Kaste in den südindischen Gemeinden verursachten Unruhen und besonders von dem „nur durch Kastenrücksichten verursachten Abfall von 168 Tamulen-Christen zum Heidentum" empfing.[2]) Statt nun, wie sein Vorgänger Heber, die schwierige Kastenfrage erst an Ort und Stelle zu studieren, glaubte Wilson nur auf Grund schriftlicher Gutachten indischer Missionare sich dazu berechtigt und berufen, den gordischen Knoten wie ein zweiter Alexander mit einem Hieb zu durchhauen.[3]) Der Schlag wurde mit schonungsloser Wucht geführt, aber er traf nicht die Kaste, sondern den Kern der Gemeinden.

Die scharfe Waffe, die Wilson führte, war der von ihm verfaßte verhängnisvolle „Hirtenbrief", datiert: „Palast, Calcutta, 5. Juli 1833," in welchem er den tamulischen Missionsgemeinden, von denen er bis dahin kaum ein Glied oder einen Missionar gesehen oder gesprochen hatte, kraft seiner bischöflichen Autorität den Befehl erteilte: „The distinction of castes must be abandoned decidedly, immediately and finally" d. h. „Der Kastenunterschied muß entschieden, sofort und für immer aufgegeben werden." Kein Erwachsener (Heide) soll getauft, kein Konfirmand konfirmiert werden, der nicht den Kastenunterschied verleugnet. Von den erwachsenen Kommunikanten soll man zwar nicht eine öffentliche und direkte „renunciation of caste" verlangen wie von den Konfirmanden. „Aber in der Zwischenzeit müssen alle öffentlichen Handlungen, die aus dem Kastenunterschied hervorgehen, wie die bisher gebräuchliche Anordnung der Sitzplätze in der Kirche und der Reihenfolge beim Abendmahl" (wobei man den Sudra-Christen den Vortritt gestattet hatte) oder Hochzeitsprozessionen oder mit Farbe oder einer Mischung an die Stirn gemalte Abzeichen oder Unterschiede in Nahrung und Kleidung, sofort und für immer in der Kirche (Gemeinde), soweit der Einfluß der Geistlichen geht, ganz unterlassen werden" usw. Später fügte er noch hinzu: Der Kastenunterschied darf sich nicht geltend machen in der Anstellung der Katecheten, der Wahl der Paten, bei Zulassung zu Gemeindeversammlungen, Anordnung der Gräber

---

[1]) E. Stock bezeichnet ihn als „impetuous und imperious" (stürmisch und herrisch). History I, 202. Andere sagten von ihm: „Jeder Zoll ein Bischof."

[2]) Infolge der langen Vernachlässigung der Gemeinden war an manchen Orten allerdings eine Verwilderung der Sitten eingerissen, der die wenigen und zum Teil bejahrten Missionare nicht energisch genug entgegentraten. (Kap. 24.)

[3]) Der Bericht über diesen Kastensturm, der für das Verständnis der nachfolgenden Geschichte unserer Mission von großer Bedeutung ist, ruht auf der von Rev. J. Bateman, dem Kaplan und Schwiegersohn des Bischof Wilson, verfaßten Biographie: Life of Daniel Wilson, D. D. Lord Bishop of Calcutta, — und auf anderen in London eingesehenen Quellen.

auf dem Kirchhofe; Landprediger und Katecheten sollen jeden, der in einer religiösen Angelegenheit zu ihnen kommt, in ihre Häuser aufnehmen, und Landprediger sollen sich nicht weigern, in Dörfern zu wohnen, wo es nur Christen niederer Kasten gibt. — In der Begründung sagte er unter anderem: „Unter dem Namen des Christentums hat man die Hälfte der Übel des Heidentums zurückbehalten". (Bateman I, 437 ff., p. 443.) In einem späteren Brief an Schreyvogel vom 17./1. 1834 ermahnt er diesen zwar in der Einführung der neuen Ordnung die möglichste Milde anzuwenden, aber weist ihn doch an, allen denen, die sich nicht unterwerfen, „nach gebührender Vermahnung und Bedenkzeit alle Ämter, Geldunterstützungen und andere Missionsbenefizien zu entziehen."

Dieser Brief wurde ins Tamulische übersetzt und nach der Instruktion des Bischofs von den Kanzeln verlesen. Er traf die arglosen Gemeinden, die sich nach den durch die Maßregeln der jüngeren Missionare veranlaßten Unruhen eben erst infolge des milden und weisen Urteils des Bischofs Heber beruhigt hatten (Anhang Nr. 18.), wie ein Blitz aus heiterem Himmel. Die Wirkung war furchtbar. Man verlangte von ihnen, daß sie die seit mehr als hundert Jahren von den alten Vätern der Mission eingeführten oder geduldeten Sitten und Vorrechte nun auf einmal als „heidnische Greuel" aufgeben und damit jene wie Apostel verehrte Männer, die sie anders gelehrt hatten, noch im Grabe als Dulder und Begünstiger heidnischen Wesens verurteilen sollten. Ja, wenn man sich zunächst nur gegen die allerdings vorhandenen anstößigen Auswüchse des Kastenstolzes gewendet hätte! Aber man bezeichnete trotz aller Schonung für die älteren Gemeindeglieder doch als festes Ziel der Bestrebungen den völligen Verzicht auf die Kaste seitens der Sudras, d. h. ihre soziale Degradierung. Und das alles ohne eine längere und hinreichende Belehrung, hauptsächlich doch nur deshalb, weil der Bischof es befohlen habe, also nur als Forderung einfacher Unterwerfung („submission") — eine Vergewaltigung der Gewissen, die mehr päpstlich als evangelisch war. (Warneck, A. M. Z. 1901, März.) Dieser wuchtige Schlag traf die Sudrachristen an ihrer empfindlichsten Stelle. Das indische Fleisch bäumte sich auf. Die Leidenschaften wurden entzündet. Der Hindu, sonst sanft wie ein Lamm, wird zum Löwen, wenn er seine Kaste angegriffen sieht. Es kam zu ärgerlichen Auftritten. In Tritschinopoli weigerten sich alle Missionsdiener und Sudrachristen bis auf sieben Familien, sich zu unterwerfen. Infolgedessen entläßt Missionar Schreyvogel, der in diesen Streitigkeiten überhaupt die allertraurigste Rolle spielt die ersteren und schließt sie samt den letzteren vom heiligen Abendmahl aus. Ebenso tut er in Madura. (Anhang Nr. 19.)

In der Wēpēri-Gemeinde zu Madrás hatte die Verlesung des Briefes die Folge, daß sich sämtliche Sudrachristen nach derselben erhoben

und wie ein Mann die Kirche verließen. Später ließen sie sich noch eine Weile beschwichtigen, endlich trennten sie sich aber ganz von der englischen Kirche (siehe Kapitel 23). Am schlimmsten ging es in Tandschaur zu, zu welcher Station damals nach Batemans Angabe 7000 Christen gehörten[1]) mit 4 eingebornen Pastoren und 107 Missionsbeamten. Der Tandschaurer Stadtgemeinde hatte Bischof Heber wenige Jahre vorher ein glänzendes Zeugnis ausgestellt. (Anhang Nr. 20.) Ihre Glieder (wie auch in den Landgemeinden) waren größtenteils Sudras, die sich allerdings, wie das bei Bewohnern von Residenzstädten oft der Fall ist, durch ein starkes Selbstbewußtsein hervortaten. Der schon 71jährige Kohlhoff, welcher noch gegenüber dem Bischof Heber mildere Grundsätze vertreten hatte, wagte keinen Widerstand. Als er am 10. November 1833 des Bischofs Brief nach der Predigt von der Kanzel verlesen hatte, standen die Sudramänner auf, unterbrachen den Gottesdienst und verlangten stürmisch, daß ein anwesender junger englischer Missionar, der sie zu beschwichtigen suchte, eine von ihnen verfaßte Gegenerklärung entgegennehmen und lesen möchte. Als dieser das ihm aufgedrungene Papier vor ihren Augen zerriß und wegwarf, entstand ein solcher Tumult, daß die Missionare aus der Kirche fliehen mußten, verfolgt von einem Sturm von höhnenden und zischenden Stimmen. Dies unziemende Gebahren und spätere Ausschreitungen der schlimmeren Elemente in der Gemeinde verschärften den Gegensatz. Auf Anordnung des Bischofs wurden nun auch hier nach längerer Bedenkzeit alle Angestellten, die sich nicht „unterwarfen," entlassen, und allen Männern, Witwen usw., die aus der Mission oder anderen milden Stiftungen Gehalt, Pension oder Unterstützung erhalten hatten, diese entzogen. 80 Missionsbeamte, darunter zwei eingeborne Pastoren, und 1700 Sudrachristen hielten sich von der Stadtgemeinde fern und versammelten sich sonntäglich in einem eingebornen Hause, wo ein Landprediger ihnen Gottesdienst hielt.

Die Spaltung der Gemeinde erregte allgemeines Aufsehen. Die Heiden triumphierten: „Hier seht ihr ja, daß die Missionare nichts anderes wollen, als euch zu Parias machen!" Die Christen trauerten. Viele von ihnen waren ihrer langjährigen Benefizien beraubt. Greise, Blinde und Gebrechliche, Witwen und Waisen darbten, weil sie die evangelische Freiheit, die sie bis dahin genossen hatten, nicht mit dem Joch eines neuentstandenen Kirchengesetzes vertauschen wollten. War man berechtigt, einen solchen blinden „Gehorsam" zu fordern? Die Missionsdiener waren unter anderen Bedingungen angestellt worden. Alte Pensionisten bezogen ihre Pension aus Stiftungen des „Vater Schwartz" oder des Rādscha Ser=

---

[1]) In dieser Zahl sind wahrscheinlich auch die einst von Cämmerer übergebenen Christen, die sich jetzt um Nāgur gruppieren, inbegriffen.

kodschi. Was für ein Recht hatte der Bischof über diese Benefizien? Die ostindische Handels-Kompanie hatte allen ihren Beamten verboten, sich in Kastenangelegenheiten zu mischen. Durfte das ein Bischof tun?

Hohe englische Beamte verneinten es. Von ihnen ermutigt, wandten sich die bedrängten Christen an die englischen Behörden in Madrás, Kalkutta und endlich nach London. Der Generalgouverneur nahm die Partei der Ausgeschlossenen. Der Bischof wurde von vielen Seiten zur Nachgiebigkeit gedrängt, aber er blieb unbeweglich, gedeckt durch die Zustimmung des Erzbischofs von Canterbury. Er eilte im Januar 1835 selbst nach Tandschāur und Tritschinopoli, um die Widerspenstigen zur Nachgiebigkeit zu bewegen. Hier zeigte sichs, daß es ihm ein heiliger Ernst war mit seinem Gegensatz gegen die Kaste. Er bot alles auf, durch Ermahnungen und freundliches Entgegenkommen die Herzen zu gewinnen, und milderte die harten weltlichen Strafen so viel als möglich. Aber nur ein kleiner Bruchteil der Sudra-Gemeinde gab nach. Die Mehrzahl hielt sich fern trotz der mancherlei Vorteile, die ihnen die Unterwerfung gebracht hätte. Sie warteten auf die Entscheidung der Regierung. Die Direktoren der Handelskompanie in London gaben erst 1839 den Entscheid, daß sie sich in diese kirchlichen Angelegenheiten nicht mischen wollten.

Durch diesen sich lang hinziehenden Streit bemächtigte sich der Gemeinde große Erbitterung und innerliche Entfremdung von ihrer Kirche und Mission.

Noch schlimmer wirkte dieser Kastensturm in den Dorfgemeinden, besonders unter den noch unbefestigten Christen aus der Kaste der Kaller, die manche Eiferer eine „cursed race" (verfluchte Rasse) nannten. Auf dem Lande werden überdies die Kastenvorrechte viel eifersüchtiger gewahrt als in den Städten. Ganze Gemeinden gingen dort zurück, Kirchen und Kapellen wurden leer und geschlossen, ja eine ganze Missionsstation wurde später niedergerissen und aufgegeben. Viele Christen wurden wieder Heiden oder traten zur katholischen Mission über, die sich in jenen Jahren, wohl mit bekannter Übertreibung, eines Zuwachses von 8000 Seelen aus den Protestanten rühmte. Und das, was man gewaltsam erzwingen wollte, die Vereinigung von Parias und Sudras, kam doch nicht zustande; im Gegenteil, die Kluft wurde nur größer und die Stimmung gereizter. Selten ist einer Kirchengemeinschaft ein so rascher und verhängnisvoller Bruch mit der Vergangenheit aufgezwungen, selten eine blühende Mission von ihren eigenen Leitern so rücksichtslos in ihrer Blüte geknickt worden wie diese Tandschāurer Mission. Sie hat sich von diesem Schlage während dieser Periode, ja bis auf die Gegenwart, nicht wieder erholt. Wilson meinte, durch die Ausstoßung der Kastenchristen würde, wie durch das Abschneiden eines faulen Gliedes, die Missionsgemeinde gesund und stark werden, und an Stelle der verstoßenen

würden „andere Gemeinden gesammelt werden, um Gottes Willen gehorsam zu sein.“ Aber was war der Erfolg? Hören wir einen unparteiischen Zeugen! Im Jahre 1857 schrieb der englische S. P. G.-Missionar von Tandschäur, Dr. Pope, in seinem Bericht folgendes: „Die Kastenstreitigkeiten und andere Ursachen haben das gewöhnliche Volk (der Heiden) im allgemeinen unwillig gemacht, etwas vom Christentum zu hören und christliche Traktate anzunehmen. Der größte Teil der christlichen Gemeinde ist seit 25 Jahren in direkter oder offener Widersetzlichkeit gegen ihre Geistlichen. Daher ist es nicht zu verwundern, daß Bekehrungen zum Christentum sehr selten oder gar nicht stattfinden. Es ist eine sprichwörtliche Redensart: ‚In Tandschäur wird niemand bekehrt.‘“ In einem Nachwort bemerkt hierzu Revd. Richard (ein englischer Kaplan): Die Tandschäur-Mission ist in bezug auf ihre Lebenskraft hinwelkend und zurückgehend und in bezug auf ihren Einfluß auf die Hindus träge. Er weist dann an einzelnen Zahlen nach, daß überall in den Haupt- und Nebengemeinden ein „trauriger Rückgang innerhalb der letzten 50 Jahre“ sich bemerkbar machte. „Wir müssen unsere failure“ (Mißlingen der Arbeit) eingestehen.“

Auch die „Sudrachristen“ in Tandschäur und Tritschinopoli u. a. O. sagen in einer Denkschrift über die Kaste vom Jahre 1851, daß in den letzten 40 Jahren in dem Tandschäurschen die Bekehrungen von Heiden so gut wie aufgehört haben. Seitdem ist es nicht viel anders geworden. Die Gemeinden der S. P. G. in der Provinz Tandschäur zeigen fast gar kein Wachstum.[1]) Es haben zum Teil sehr tüchtige Missionare hier gearbeitet, wie Brotherton, aber sie konnten es nicht ändern. Daher hat sich die S. P. G. seit etwa 1860 auf den Hauptstationen Tandschäur und Tritschinopoli hauptsächlich auf die Schularbeit geworfen. Auch die Trankebarer Mission hat dieselbe Erfahrung gemacht, daß die höheren Kasten dem Evangelium fast ganz unzugänglich sind. Diese Verschlossenheit hat mancherlei Ursachen, aber ein Hauptgrund davon ist das seit jener Zeit tief eingewurzelte Vorurteil, daß der Übertritt zum Christentum einen völligen Bruch mit der Kaste und dem indischen Volkstum verlange. —

Wir haben die letzte Periode der dänisch-halleschen Mission so ausführlich behandelt, weil sie bisher in deutschen missionsgeschichtlichen Werken sehr zurücktrat, und weil sie in mancher Beziehung den Schlüssel bietet zum Verständnis der nachfolgenden Geschichte.

---

[1]) Zu der Station Tandschäur (ohne Nangur) gehörten nach dem Digest der S. P. G., p. 511, i. J. 1826 2000 Christen, die im nächsten Jahrzehnt bis auf 4300 „Anhänger“ vermehrt wurden. 1898 zählte man in Tandschäur 835 und im Distrikt (Vediarpuram, Kumbakōnam, Kanandagudi u. s. w.) 811 Christen, zusammen 1646. Ähnlich verhält sich's mit Kudelur.

Zweiter Teil.

Die Evangelisch-lutherische Mission zu Dresden und Leipzig. 1836—1860.

Die Evangelisch-lutherische Missionsgesellschaft zu Dresden. 1836—1847.

1. In der Heimat.

4. Kapitel.

Gründung der Evangelisch-lutherischen Missionsgesellschaft zu Dresden. 1836.

Das von Jänicke begründete und nach ihm (1827) von seinem Schwiegersohn P. Rückert geleitete Missionsseminar zu Berlin, welches nach dem Urteil des Kirchenhistorikers Kurtz einen „temperiert lutherischen Charakter" trug, hatte von Anfang an seine Zöglinge an andere Missionsgesellschaften, namentlich die englischen und holländischen, abgegeben, ohne daß diese anfangs einen Wechsel des Bekenntnisses von ihnen verlangt hätten.

Der 1799 gegründeten Englischen Kirchenmission (C. M. S.) wollte es anfangs gar nicht gelingen, Missionare in England zu finden, und wenn sie endlich auch einige fand, so konnte sie nur sehr schwer ihre Ordination von den hochkirchlich gesinnten Bischöfen erlangen. Deshalb war sie in den ersten Jahrzehnten sehr dankbar, daß erst die Berliner und später auch die Basler Missionsanstalt durch die Zuweisung fertig ausgebildeter und wenigstens teilweise schon ordinierter Missionare ihr zu Hilfe kamen.[1]) Die Engländer konnten anfangs gar nicht anders, als nach dem Vorbild der alten Gesellschaft zur Verbreitung christlicher Erkenntnis (S. P. C. K.) diesen Männern eine gewisse Freiheit zu gewähren und sie sogar eine Zeitlang von der Aufsicht der englischen Bischöfe in Indien zu eximieren,[2]) aber diese Duldung dauerte nur so lange, als die Umstände, besonders der Mangel an Arbeitskräften, dazu nötigten.

Infolge der in England mächtig anschwellenden hochkirchlichen Strömung wuchs Ansehen und Macht des bischöflichen Amtes auch in Indien ganz

---

[1]) Stock, History, I, 124. 243 ff., 263. 313.

[2]) Vergl. auch: Stock, History, I, 192. Digest of the S. P. G. Records, 502.

außerordentlich, so daß es öfters zu Zusammenstößen kam zwischen den volles Aufsichtsrecht über die Missionare beanspruchenden indischen Bischöfen und den an eine freiere Stellung gewöhnten deutschen Missionaren, wie wir das am tragischsten bei Rhenius gesehen haben. Trotz ihrer freieren evangelischen Grundsätze mußte 1835/36 selbst die Englische Kirchenmission den hohen Ansprüchen des Bischofs Wilson von Kalkutta nachgeben und ihre Missionare seiner Kontrolle völlig unterstellen.[1]) Unter diesen Umständen konnte natürlich von einer ferneren Aussendung lutherisch ordinierter Missionare durch die anglikanische Mission nicht mehr die Rede sein.

Dieser Umschwung der Stellung Englands zu der deutschen Mission gab auch in Deutschland mit einen Anstoß zu einer Regung konfessionellen Bewußtseins. Als nämlich Pastor Rückert, der Vorsteher des Jänickeschen Seminars, seinen Zöglingen die Mitteilung machte, daß sie nur unter der Bedingung in die Dienste der englischen Ausbreitungsgesellschaft (S. P. G.) treten könnten, wenn sie die 39 Artikel unterschreiben würden, erklärten mehrere ältere Zöglinge, daß sie solchen Übertritt zur reformierten Kirche nicht mit ihrem Gewissen vereinigen könnten. Dadurch sahen sie sich vor die Notwendigkeit, die Anstalt zu verlassen, gestellt. Sie wandten sich deshalb an ihre Glaubensgenossen in Preußen und Sachsen mit der Frage: Hat denn die lutherische Kirche keine Verwendung für uns, die wir ihre Kinder sind und als solche dem Herrn unter den Heiden dienen möchten?

Diese Anfrage traf am 31. Juli 1836 bei Prediger Wermelskirch in Dresden ein, und eine nähere, von den Zöglingen erbetene Erklärung über einige Punkte kam gerade Mitte August, kurz vor dem Jahresfeste, in die Hände des Komitees. Sie brachte den Stein ins Rollen. Auf Antrag Wermelskirchs, der eben erst ins Komitee eingetreten war, wurde beschlossen, nach dem Missionsfest sich mit den dabei anwesenden Vorstehern und Mitgliedern der Zweigvereine zu einer gemeinsamen Beratung über die Förderung der Mission zu vereinigen. So fand denn unmittelbar nach dem Missionsfeste, am 17. August, jene denkwürdige Sitzung statt, in welcher die Frage in betreff der Gründung einer selbständigen lutherischen Mission ernstlich erwogen wurde.[2]) Nach einigen

[1]) Stock, I, 423.

[2]) Anwesend waren: Graf v. Einsiedel, der Vorsitzende, Prediger Wermelskirch, Kreisdir.-Assessor v. Wirsing, Weinhändler Löschcke, Judenmissionar Goldberg, die Seminaroberlehrer Suschcke und Schütze, Sekretär Naumann — als Mitglieder des Dresdener Komitees; außerdem als Vertreter der sächsischen Zweigvereine: die PP. Blüher aus Grünberg, Werner aus Rammenau, Meurer aus Waldenburg, Hilbenz aus Sohland, Kretzschmar aus Taubenheim, Pötzsche aus Kauffungen, Behr aus Heynitz, Lehmann aus Neukirch und noch sechs Gäste.

einleitenden Bemerkungen des Vorsitzenden wurde ein Schreiben des Superintendenten D. Rudelbach verlesen, worin derselbe zu einer selbständigen Missionstätigkeit im Sinne der lutherischen Kirche aufforderte und den Rat gab, sich mit der neuen dänischen, von dem königlichen Missionskollegium unabhängigen Missionsgesellschaft zu verbinden. Wenn man auch nicht glaubte, letzterem Rate Folge leisten zu können, so fand doch der erste Teil seines Schreibens freudige Zustimmung. Man war sich dessen bewußt, daß durch Errichtung eines einheimischen lutherischen Missionsseminars das Missionswesen in Sachsen gewiß einen viel größeren Aufschwung nehmen würde als bisher, ohne damit die Missionsanstalt in Basel zu schädigen. Denn durch die Gründung der Rheinischen und der Berliner (südafrikanischen) Gesellschaft habe ja Basel keine wesentliche Einbuße erlitten, wie das die fortwährende Steigerung seiner Einnahmen beweise.

Als hierauf Wermelskirch Mitteilung von der Anfrage der drei Berliner Zöglinge machte, da war es den Versammelten, als ob sie den lauten Zuruf hörten: „Nun leget die Hand an den Pflug!“[1]) Einstimmig faßte man alsbald den folgenschweren Beschluß, sich von Basel zu trennen und als selbständige Gesellschaft zu konstituieren unter dem Namen: „Evangelisch-lutherische Missionsgesellschaft in Sachsen.“

„Es war allen eine unvergeßliche Stunde, als sich die verschiedensten und einander oft widerstrebenden Elemente jetzt in dem Gedanken vereinigten: „Es ist des HErrn Wille, unser Anfang sei im Namen des HErrn!“ Ein anwesender Missionsfreund, Buchbindermeister Flemming aus Löbau, war so ergriffen, daß er seine gefüllte Börse nahm und dieselbe als Erstlingsgabe für die lutherische Mission auf den Tisch legte. Dieses Beispiel fand sofort von mehreren Seiten Nachahmung. (Alex, S. 53.)

In dieser Sitzung wurde auch der Beschluß gefaßt, jene drei Missionszöglinge aus Berlin kommen zu lassen, eingehend zu prüfen und, wenn sie den Erwartungen entsprächen, für ihre Aussendung Sorge zu tragen.

Durch diesen entscheidenden Schritt war die neue Missionsgesellschaft gegründet — gerade zu rechter Zeit, um das für sie von Gott bestimmte Missionsfeld bearbeiten zu können, wie wir später sehen werden.

Man machte nun zuerst den Zweigvereinen und der Basler Missionsgesellschaft hiervon Mitteilung;[2]) dann erließ man an alle Missionsfreunde lutherischen Bekenntnisses folgenden Aufruf:

---

[1]) Pilger a. Sachsen 1837, S. 139.

[2]) Inspektor Blumhardt erwies sich auch hier als ein Mann von großer Milde und Zartgefühl. Aus seinem Antwortschreiben klang bei allem Schmerz über die Trennung doch der Ton christlicher Liebe heraus, so ganz anders wie bei manchen anderen, die über die „lutherischen Fanatiker“ hart urteilten. Er schrieb am 17./12. 1836: „Wir fühlen uns doch verpflichtet, das auf gewissenhafter Prüfung gegründete

„Verehrte Freunde! Sie haben längst den Wunsch gehegt, daß eine Missionsgesellschaft im lieben deutschen Vaterlande bestehen möchte, die, ohne die Missionsbestrebungen anderer Konfessionen im geringsten zu verdächtigen, sich streng an das Bekenntnis der evangelisch-lutherischen Kirche anschlösse, ihre Missionare auf dies Bekenntnis verpflichte und sie anweisen ließe, ihre Gemeinden aus den Heiden auf Grund dieses Bekenntnisses zu sammeln. In unserer Gesellschaft hat der HErr Ihnen geschenkt, was sie sehnsuchtsvoll begehrten.

Wir gehören der evangelisch-lutherischen Kirche gliedlich an, und, wenn wir auch bisher unsere Fonds anderen Gesellschaften zufließen ließen, als denjenigen in Herrnhut und Basel usw., so wollen wir doch von nun an die Beiträge, die uns zu Teil werden, zur Unterhaltung einer eigenen Mission verwenden. Wir hatten schon früher den Versuch gemacht, junge Männer zum Dienst des HErrn unter den Heiden vorzubereiten; jetzt aber hat uns der HErr drei beinahe völlig ausgebildete Zöglinge aus dem Jänickeschen Missions-Institute zu Berlin zugeführt, die es als Lutheraner nicht über sich gewinnen konnten, behufs Aussendung von der Gesellschaft zur Verbreitung des Evangelii zu London zur englisch-bischöflichen Kirche überzutreten. Während dieselben hier noch weiter ausgebildet werden, geben wir uns Mühe, einen Missionsposten in der Heidenwelt zu ermitteln, wo wir sie anstellen können. Wenn wir diesen aufgefunden haben, werden wir dafür sorgen, daß sie in der lutherischen Kirche ordiniert werden; und wenn sie im Namen des HErrn einst arbeiten, so wollen wir darauf achten, daß sie keine anderen, als solche Lehren vortragen, die mit unserem kirchlichen Bekenntnisse übereinstimmen.

Verehrte Freunde! Wir sind es uns bewußt, daß wir nicht eigenwillig ein wichtiges Unternehmen beschlossen haben, sondern daß wir von einem merkwürdigen Zusammentreffen von Umständen geleitet worden sind. Wir glauben, indem wir dem Winke des HErrn folgen, ein Bedürfnis zu befriedigen, das sich unter vielen Missionsfreunden laut ausgesprochen hat. Wir sind gewiß, daß nicht äußere Mittel das erste Erfordernis zum Missionswerke sind, sondern daß der Glaube an die köstlichen Verheißungen des HErrn allermeist in Betracht komme; Freudigkeit aber ist uns aus Gnaden geschenkt, unsere Hand an den Pflug zu legen. Auch dürfen wir wohl erwähnen, daß die Wiege der Reformation einen passenden Mittelpunkt für die Missionsthätigkeit unserer Kirche abgiebt.

Schließen Sie sich denn an uns an. Unterstützen Sie uns mit Ihrem Gebet und Liebesgaben, und lassen Sie uns all' den Beistand, Rat und Trost angedeihen, den Sie bei unserem wichtigen und schwierigen Unternehmen zu erteilen vermögen.

Wir vermögen alles durch den, der uns mächtig macht, Christus, Gott über alles, gelobt in Ewigkeit. Amen".

Dresden, den 30. September 1836.

Das Komitee der Evangelisch-lutherischen Missionsgesellschaft,
Graf Detlev von Einsiedel, C. C. Demiani, J. P. Goldberg, C. Tr. Löschcke,
F. W. Schütze, A. Suschcke, Pred. Wermelskirch, C. Freiherr von Wirsing,
J. C. Naumann, Sekretär.

Beginnen unserer verehrten Mitbrüder zu ehren, welches den Versuch für notwendig erachtet, der Missionsthätigkeit im Heidenlande ein bestimmteres kirchliches Gepräge aufzudrücken." Wir bemerken sogleich, daß auch später unter Inspektor Hofmann ein freundliches Verhältnis zu Basel, Austausch von Jahresberichten und freundlicher Briefwechsel fortbestand.

Das freudige Echo, welches dieser Aufruf fand, und zwar aus Preußen, Hannover (besonders Lüneburg), Mecklenburg, Altenburg, Bayern, aus dem Weimarschen, ja sogar aus Straßburg, Metz und Dänemark, zeigte, daß die Gründung einer lutherischen Mission ein zeitgemäßes Unternehmen war. Zum ersten Mal hatte man für das Missionswerk das lutherische Bekenntnis als Grundlage hingestellt. Das gab diesem Unternehmen in den Augen der kleinen, aber stetig wachsenden Schar von Lutheranern, die gerade damals anfingen, sich auf die Bedeutung ihres kirchlichen Bekenntnisses zu besinnen, eine große, weittragende Bedeutung.

Aber freilich fehlte auch der Widerspruch nicht. Derselbe richtete sich besonders gegen den konfessionellen Charakter des Vereins, für den in jener Zeit die Mehrzahl gar kein Verständnis hatte. Nicht bloß die Gegner der Missionssache, sondern auch wohlgesinnte Freunde nahmen daran Anstoß; erstere, weil sie darin die Vereinigung einer gefährlichen Partei sahen, letztere, weil sie dadurch die Sache der Mission geschädigt glaubten. Besonders der Leipziger Missionsverein, obwohl an und für sich keineswegs der Errichtung einer eigenen Missionsanstalt abhold und ebenfalls von dem Wunsche beseelt, „dem Gewissenszwang Abhilfe zu thun, der in der Unterzeichnung der 39 Artikel unverkennbar verhüllt ist", beanstandete in seiner Mehrzahl[1]) die konfessionellen Grundsätze des Vereins.

„In unserer fieberhaft bewegten Zeit," schreibt der Leipziger Verein an den Dresdner (am 20. Dezember 1836), „ist es nicht geraten, den Eifer für das Lutherthum in die Missionsgesellschaft zu mischen . . . . am wenigsten jetzt nach so vielen Auftritten eines konfessionellen Sektenwesens." Dadurch werde die Sache in den Augen Vieler geschädigt. Die Mission sei eine universelle Christenangelegenheit usw. Die „Auftritte", auf welche der Leipziger Verein anspielt, beziehen sich wohl hauptsächlich auf die gerade in jenen Jahren immer offener in ungesunde Bahnen ablenkende Tätigkeit des P. Stephan in Dresden und seiner Anhänger, die im Jahre 1837 großen Anstoß und Anlaß zum Eingreifen der Polizei gab.

Es war eine gnädige Bewahrung der jungen Missionsgesellschaft, daß sie unter der weisen und milden Leitung des Grafen Einsiedel stand, der sich einerseits immer mehr zu kirchlicher Klarheit und Bestimmtheit durchrang, andrerseits die ungesunden Auswüchse der Stephanschen Richtung von ihr fern hielt, obwohl er selbst eine Zeitlang von den Stephanschen Predigten am meisten angezogen worden war. Stephan hat niemals zum Missionskomitee gehört, wie er überhaupt der Mission „schroff und sie mißbilligend" gegenüberstand.[2])

---

[1]) Nur zwei Mitglieder stimmten ganz für den Dresdner Verein.

[2]) D. Rudelbach, P. Meurer und 6 andere missionsfreundliche Pastoren veröffentlichten im Jahre 1838 im Pilger (als Beilage zu Nr. 40) einen Artikel gegen Stephan und die durch ihn veranlaßten Zerwürfnisse in der Sächsischen Landeskirche. Auch D. Scheibel sprach sich gegen die Auswanderung aus. S. Pilger aus Sachsen, 1838, S. 173 ff.



Pastor Georg Wermelskirch,
Gründer und erster Leiter des Missionsseminars in Dresden,
1836—42.

Auf jenes scharfe Schreiben aus Leipzig sandten die Dresdner eine Antwort, in der sie in ebenso milder als entschiedener Weise die Gründe darlegten, die sie zu jenem Schritte bewogen hatten. Man kann daraus ersehen, mit welcher ängstlichen Gewissenhaftigkeit und sorgfältigen Prüfung aller Umstände, aber auch mit welcher inneren Notwendigkeit jene Männer den entscheidenden Schritt taten. Das Schreiben ist deshalb (nebst einem späteren) im Anhang auszugsweise mitgeteilt. (Anhang Nr. 22.) Aber weder diese Korrespondenz noch mündliche Verhandlungen mit den Leipzigern vermochten deren Bedenken ganz zu zerstreuen.[1]) Erst sieben Jahre später — wie wir hier vorgreifend bemerken wollen — wurde dieser Gegensatz zwischen Leipzig und Dresden wenigstens soweit ausgeglichen, daß der Leipziger Verein den Dresdner mit zu unterstützen anfing. Doch bildeten sich schon 1838 in Leipzig zwei Privatvereine in engerem Anschluß an Dresden, die ansehnliche Gaben spendeten. —

In Dresden ging man nun frisch und fröhlich an die Arbeit. Des Herrn Stunde war gekommen. Das zeigte sich recht deutlich in der Darreichung der Mittel und Kräfte, die zur Begründung der neuen Mission und besonders der neuen Missionsanstalt erforderlich waren. Das Missionsseminar wurde mit fünf Zöglingen eröffnet, die sämtlich schon in besonderer Weise für dasselbe vorbereitet worden waren.[2]) Auch der (wenn auch zunächst nur provisorische) Leiter der Anstalt fand sich alsbald in der Person des Predigers **Wermelskirch**. Dieser, geboren am 22. Februar 1803 in Bremen, war ursprünglich reformiert, wurde dort während seiner Lehrzeit in einem Kaufmannsgeschäft durch den berühmten P. Mallet zum Glauben und zur Missionsliebe erweckt und trat zuerst in Jänickes Missionsseminar ein, wo er 1820—24 lernte, dann vollendete er in dem Seminar der Londoner Judenmissionsgesellschaft zu Stenstead bei Portsmouth seine Ausbildung. Nach seiner Ordination war er 1824 bis 1825 in Warschau und 1825—35 in Posen als Judenmissionar

---

[1]) Doch wurde nach Dr. Volkmanns (des Sekretärs des Leipziger Vereins) Zeugnis durch den Besuch Wermelskirchs in Leipzig „das Vorurteil beseitigt, als wirke oben der Scheibelianismus viel ein . . .“ „Seine Anwesenheit ist sehr vorteilhaft gewesen, um die Endpunkte dem Zentrum zu nähern.“

[2]) Jene drei vom Berliner Seminar abgegangenen Zöglinge, Teichelmann aus Dahme in der Provinz Brandenburg, Schürmann aus Schledehausen bei Osnabrück und Engelcke aus Mecklenburg, waren die ersten, die nach wohlbestandener Aufnahmeprüfung vor Wermelskirch, P. Roller und P. Blüher am 13. September 1836 aufgenommen wurden, um noch weiter, besonders in der lutherischen Lehre, unterrichtet zu werden. Zu ihnen kamen noch Rudolph, der erste Zögling der Grünberger Missionsschule (S. 19), und Klose aus Löwenberg in Schlesien, in Böttgers Vorschule ausgebildet; ferner im Januar 1837 Meyer aus Berlin, ebenfalls Zögling des Jänicke-Rückertschen Seminars, und im April 1837 Joh. Heinrich Cordes aus Betzendorf bei Lüneburg.

tätig.[1]) In Posen dienten seine für die Juden gehaltenen öffentlichen Sonnabends-Gottesdienste und seine Erbauungsstunden, die Sonntag abends in seiner Wohnung stattfanden, zur Erweckung einer Schar von ernsten Christen, die, ebenso wie Wermelskirch selbst, von der durch die Unionskämpfe hervorgerufenen Bewegung ergriffen, sich den Breslauer Lutheranern als Gemeinde anschlossen. Auf ihren Wunsch gab er im Jahre 1835 seine Missionstätigkeit auf und bediente diese kleine lutherische Gemeinde als Geistlicher. Aber schon nach Jahresfrist wurde er als Ausländer aus Preußen verbannt und zog nach Dresden, wo er im Januar 1836 gerade zu rechter Zeit eintraf, um die lutherische Mission gründen zu helfen. Er war das ihr von Gott dazu gegebene Werkzeug.

Wermelskirch war ein entschiedener Lutheraner, der kirchliche Bestimmtheit mit der Wärme und Missionsliebe des Pietismus verband. Obgleich ein Gegner des Unionswesens, war er doch fern von unduldsamer Schroffheit und hatte in der Schule des Lebens gelernt, auch mit Andersgläubigen unbeschadet seiner kirchlichen Stellung zum Behufe gemeinsamer Arbeiten in ein gewisses Verhältnis zu treten. Darum bezeugt Graf von Einsiedel von ihm: „Ihm ist die Gabe der Klarheit geschenkt, und ebensowenig kann ihm das Zeugnis der Unbefangenheit und der brüderlichen Liebe versagt werden.“ Aus seinem früheren Berufe brachte er Erfahrung in der Missionsarbeit, Fertigkeit im Hebräischen und Englischen, eine „seltene Gabe zu Missionsvorträgen“, sowie seine Beziehungen zu England u. a. m. als eine nützliche Mitgift für seine neuen Aufgaben mit. Freilich lag wohl in seinem wenig einheitlichen Bildungs- und Entwicklungsgang mit der Grund, daß er in den schwierigen Verhältnissen, in die er in Dresden hineingestellt wurde, manchmal jene gleichmäßige Stetigkeit und Vorsicht vermissen ließ, die ihn vor manchen Anstößen hätte bewahren können. Als ein aus Preußen vertriebener Lutheraner war er den sächsischen Behörden mißliebig. Dazu kam der durch die Umtriebe Stephans damals verschärfte Argwohn der Kirchenbehörde gegen jede Betonung des Luthertums und alles, was auch nur den Schein des Konventikelwesens hatte. Darum wurde ihm von Anfang an die Erlaubnis zu ständigem Aufenthalt in Dresden verweigert. Auch wurden seine Schritte, seine Zusammenkünfte mit anderen, ja sogar sein Briefwechsel polizeilich beobachtet und darüber an den Rat der Stadt berichtet. Hierdurch wurde der Knoten geschürzt, der später für ihn verhängnisvoll werden sollte, zumal er die ihm drohende Gefahr nicht genug beachtete.

Trotz aller dieser und anderer Schwierigkeiten ging Wermelskirch alsbald mit ganzer Kraft an die Arbeit am Seminar. Klein und sehr bescheiden war die erste Einrichtung: zuerst wohnten die Zöglinge bei

---

[1]) M.-Bl. 1873, 15 ff. 247.

Komiteemitgliedern (Naumann u. a.), später wurde ein Lokal für sie gemietet. Wermelskirch entwarf einen Lehrplan, über den er sich im Jahresbericht ausführlich aussprach.[1] (Anhang Nr. 23.) Er stellte als obersten Grundsatz auf, nur begabte Jünglinge aufzunehmen und ihnen eine tüchtige sprachliche und theologische Bildung zu geben. Der sprachliche Unterricht sollte sich auf die Grundsprachen der heiligen Schrift, ferner Deutsch, Englisch und Lateinisch, der theologische auf alle Fächer der Theologie erstrecken, daneben auch Unterricht in Geographie, Mathematik und Logik,[2] Gesang und Musik, sowie einige „praktische Winke in betreff der Medizin und Chirurgie" erteilt werden.

Den Hauptunterricht erteilte Wermelskirch selbst. Er gab 24 Stunden wöchentlich: Hebräisch, Englisch, Apologetik (nach „Köppen, die Bibel ein Werk göttlicher Weisheit"), Homiletik und — jüdische Archäologie.[3] In selbstloser Weise erteilte er diesen Unterricht zuerst unentgeltlich. Seit Juni 1837 bekam er dafür eine jährliche Remuneration von 240 Talern. Ihm zur Seite standen Kandidat Pöschel (nur ein Jahr), Seminardirektor Steglich, die Seminarlehrer Suschke und Schütze u. a., alles Männer, die anderweit angestellt, zunächst nur aushilfsweise und ohne Remuneration der Mission dienten.

Es kam den ersten Zöglingen zu statten, daß sie sämtlich schon eine gewisse Vorbildung mitbrachten. Da sie sobald als möglich ausgesandt werden sollten, so mußten sie sehr angestrengt arbeiten: täglich hatten sie 8—9 Lehrstunden. Auch auf Spaziergängen suchte Wermelskirch seine Schüler zu fördern, wie er sich ihrer denn so liebevoll annahm, daß sie ihm stets ein dankbares Andenken bewahrten. Sowohl die öffentlichen Prüfungen der Zöglinge beim Jahresfest, als die besonderen Prüfungen der auszusendenden Missionare vor ihrer Ordination vor den Konsistorien in Altenburg und Greiz bewiesen, daß im Seminar eifrig gelehrt und gelernt wurde.

Wermelskirch erkannte auch die Notwendigkeit, daß die neue Mission durch Missionsschriften gefördert werden müsse. Er gab deshalb seit dem Oktober 1836 das „Anzeigeblatt für die Evangelisch-lutherische Missionsgesellschaft zu Dresden" heraus, als Beiblatt zum „Pilger aus Sachsen", dem Sonntagsblatt der konfessionell Gesinnten, das seit 1835 in Dresden bei Naumann erschien. Dies Beiblatt wurde in erweiterter Form seit 1839 unter dem Titel: „Dresdener Missionsnachrichten" herausgegeben. In 12 Nummern bringt es die neuesten Nachrichten über die eigene Mission, Briefe von Missionaren,

---

[1]) Jahresbericht 1837, 10 ff. Dieser Bericht ist, wie die späteren bis 1841, von ihm verfaßt.

[2]) u. [3]) Diese und andere Fächer zeigen, daß Wermelskirch, wie mancher andere Anfänger im Lehrfach, zuerst noch zuviel umspannen wollte.

4*

Festbericht und Jahresrechnung, dazu auch Mitteilungen aus der älteren und neueren Missionsgeschichte.

Auch durch Reisen nach England und (später) nach Dänemark, wobei er auch die Hilfsvereine in Hamburg, Lüneburg und Hannover besuchte, suchte er der Mission zu dienen, indem er teils neue Verbindungen anknüpfte, teils das schon geschlungene Band der Gemeinschaft befestigte.

Nachdem so innerhalb eines Jahres der Grund der neuen Mission in der Heimat gelegt worden war, konnte man mit fröhlichem Lobpreis Gottes das 18. Jahresfest feiern (10. August 1837). Pastor Kretzschmar aus Taubenheim hielt dabei die „viele Goldkörner" enthaltende Ansprache, die wir wegen ihrer klaren Darlegung über die Motive des im Jahre vorher getanen Schrittes im Anhang teilweise abdrucken (Anhang Nr. 24.). Ein Freudenton geht durch den Bericht, in welchem die Geschichte der Begründung der neuen Missionsgesellschaft ausführlich mitgeteilt wird. Erfreulich war auch, daß der von dem Lehrer Böttger[1]) begründete kleine „Sächsische Missionshilfsverein" (S. 19) sich wieder mit ihr vereinigt hatte, und daß ihre Einnahme 3030 Tlr. 9 Gr. 7 Pfg., oder mit Hinzunahme der für andere Missionen (auch Missionar Rhenius) bestimmten Gaben, 3135 Tlr. — Gr. 5 Pfg. betrug — eine Höhe, die sie seit dem verhängnisvollen 1827er Jahre nicht wieder erreicht hatte. Das Ausland hatte 923 Tlr. dazu beigesteuert; die höchste Gabe, 330 Tlr., kam von Breslau. In Norddeutschland, besonders Hannover, Lüneburg und Hamburg, hatten sich kleine Hilfsvereine gebildet; auch aus Bayern, Straßburg, Metz, Weimar, Greiz (schon seit 1826) liefen Beiträge ein. Zum ersten Mal wird von Frauenvereinen berichtet, die schon ansehnliche Gaben an Geld und Sachen für die neue Anstalt beisteuerten. Auch von Konfirmanden waren Liebesgaben eingegangen. Kurz, ein reger Wetteifer der Liebe war entzündet, dessen Wirkung sich bald in Steigerung der Einnahmen spürbar machte.

Zur Verstärkung des Komitees sind einige auswärtige Mitglieder als Repräsentanten der Hilfsvereine herangezogen worden: Pastor v. d. Trenck in Neukirch, und Diakonus Meyer in Meerane — eine Maßregel, die man später noch viel mehr anwandte, wohl auch mit, um ein Gegengewicht zu haben gegen den Einfluß mancher Dresdner Mitglieder, die sich nur schwer von ihren pietistischen Anschauungen und Vorurteilen losmachen konnten. (Anhang Nr. 25.)

Um der neuen Mission eine klare Grundlage zu geben, wurden neue Statuten nach Wermelskirchs Entwurf aufgestellt, in denen dieselbe ihre

---

[1]) Der Eintritt dieses Mannes mit ungeklärten wunderlichen Anschauungen über die rechte Missionsmethode (Aussendung von Handwerkern ohne wissenschaftliche Ausbildung) wurde freilich Anlaß zu manchen Differenzen im Komitee.

ganze Arbeit daheim und draußen auf den Grund des lutherischen Bekenntnisses stellte. (Anhang Nr. 26a.)

Nach diesen Erfahrungen reichen Segens ist es wohl begreiflich, daß die Gründer der neuen Mission sich zu der Erwartung ihrer gedeihlichen Weiterentwicklung für berechtigt hielten und deshalb in dem schon erwähnten Jahresberichte die Vermutung aussprachen: „Die Missionsbestrebungen der lutherischen Kirche Deutschlands sind allem Anschein nach auf uns übergegangen," und daß sie daran den Wunsch knüpften, daß Gott dies Missionswerk zum Mittelpunkte für die Missionsarbeit aller deutschen Glaubens- und Kirchengenossen machen wolle.

5. Kapitel.

Das Dresdner Missionsseminar und seine Leiter.

Mit dem Jahre 1838 begann die Dresdner Mission Missionare zu den Heiden zu senden. Ehe wir aber dieser Tätigkeit draußen nachgehen, wollen wir erst einen Blick auf die heimatlichen Missionsfaktoren werfen, von denen ja die Gestaltung der Arbeit unter den Heiden zum großen Teil abhängt. Wer das Lehren der Heiden unternehmen will, wird immer zuerst selbst viel zu lernen haben. Das zeigt uns auch die Entwicklung der Dresdner Gesellschaft. Betrachten wir zuerst das Missionsseminar seit d. J. 1838.

Diese Anstalt hatte in den ersten 5 Jahren in Dresden mit vielen widrigen Verhältnissen zu kämpfen. Vor allem fehlte es an einer klaren und bestimmten Ordnung in betreff des Lehrerpersonals. Wermelskirch[1]) war zwar tüchtig und willig zur Leitung der Anstalt, sowie auch der Missionsgeschäfte, aber die Weigerung der Behörden, ihm in Dresden ständigen Aufenthalt zu gestatten, verhinderte das Komitee, ihn zum Direktor des Seminars zu ernennen.

Diese Weigerung war nicht nur durch die Rücksicht auf Preußen veranlaßt, sondern auch durch die unfreundliche Stellung der Kirchenleitung gegen die neue Mission. Die kirchlichen Behörden in Dresden waren zwar der Gründung einer Missionsgesellschaft in Sachsen nicht entgegengetreten, aber sie nahmen großen Anstoß an ihrer Betonung entschiedenen gläubigen Christentums und an ihrer konfessionellen Stellung, hinter der sie ein „sektiererisches Altluthertum" vermuteten. Besonders der Ephorus von Dresden tritt bald in gegensätzliche Stellung zu ihr; er sieht in der Person des Leiters der Missionsschule, in dem engen Anschluß der Dresdner Missions-

---

[1]) Das Nachfolgende dient zur Ergänzung, bezw. Berichtigung der Darstellung bei Alex, 50 Jahre, 55 f, O. Hardeland, Geschichte der lutherischen Mission, 2. Hälfte S. 13 und anderer.

freunde an das Missionshaus und in ihrer gelegentlichen Teilnahme an den Andachten der Zöglinge die drohende Gefahr einer „Hinneigung zum Sektenwesen", die er mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln zu beseitigen sucht. Es war ein unglückliches Zusammentreffen, daß gerade um jene Zeit (1838) P. Stephan mit 7—800 von ihm irregeleiteten Anhängern aus Sachsen und Altenburg nach Amerika auswanderte. Der dadurch hervorgerufene Argwohn gegen jede Betonung des Bekenntnisses fiel auch auf solche ernstgesinnte Männer, die eben aus nüchternen kirchlichen Rücksichten die Stephansche Agitation entschieden verurteilten.

Da dem Missionskomitee dieser innere Gegensatz der Behörden wohl bekannt war, so hegte es den Wunsch, das Missionsseminar möglichst unabhängig von ihnen zu stellen. Darum sprach es in seinem an das Kultusministerium gerichteten Gesuch um Bestätigung der Anstalt im Nov. 1837 zugleich die Bitte aus, diese nicht der Inspektion des Staates zu unterwerfen, wie ja auch die anderen deutschen Missionsanstalten dieselbe Freiheit genössen. In dem vom 9. April 1839 datierten Bescheid erklärte die Königliche Kreisdirektion von Dresden, daß sie nichts gegen das Fortbestehen der Anstalt habe, daß diese aber der Aufsicht des Staates unterliegen müsse, doch solle sich diese nur darauf erstrecken, daß „die Interessen des Staates und der Kirche durch Lehrer und Schüler in keiner Weise beeinträchtigt werden" und daß die Lehrer an derselben, soweit sie noch keine staatliche Prüfung in Sachsen bestanden hätten, sich einer solchen unterziehen müßten. Wermelskirch könne aber, obgleich der gegen ihn geäußerte Verdacht[1]) keineswegs bestätigt worden sei, als Direktor der Anstalt nicht anerkannt werden.

Durch alle diese Anfechtungen ließen sich aber die Leiter der Mission nicht entmutigen. Sie ließen am Seminar zunächst den provisorischen Zustand fortbestehen, wohl in Hoffnung auf bessere Zeiten, zumal der Kultusminister dem Prediger Wermelskirch privatim beruhigende Erklärungen gab. Der erste Kursus der schon anderweitig vorgebildeten Zöglinge konnte schnell beendigt werden, indem die ersten Berliner Zöglinge Teichelmann und Schürmann schon Ende 1837 zur Aussendung in das erste Missionsfeld bereit waren und die andere Hälfte der 1837/38 eingetretenen Ostern 1839 ihre Studien vollendete: Meyer und Cordes.

Im September 1839 eröffnete Wermelskirch einen zweiten Lehrkursus, der für Zöglinge ohne Vorbildung in den alten Sprachen auf

---

[1]) Weil W. mit seinen Seminaristen in der Aula des Fletscherschen Lehrer-Seminars sonntägliche Gottesdienste, die aber mehr zur Übung der Schüler als zur Erbauung dienen sollten, abhielt, so wurde er auf „separatistische Umtriebe und Beförderung religiösen Konventikelwesens" angeklagt. Es gelang ihm aber im Dezember 1838 sich von diesem Verdachte zu reinigen; auch stellte er jene Übungsgottesdienste ein.

drei Jahre berechnet war. Um den größeren Ansprüchen des Unterrichtes von Zöglingen verschiedener Bildungsstufen zu genügen, war schon Ostern 1839 auf D. Scheibels Rat Dr. phil. J. B. Trautmann berufen worden, der besonders die philologischen Lehrfächer übernehmen sollte.

Trautmann, ein älterer, reichbegabter, wenn auch etwas kränklicher Kandidat der Theologie, geb. 1805 in Breslau, hatte in Breslau drei Jahre Theologie und in Berlin zwei Jahre Philosophie und neuere Sprachen studiert und sich eine ungewöhnlich reiche Bildung angeeignet. Theologisch war er von D. Scheibel, seinem Lehrer, beeinflußt und gehörte auch der ev.-luth. Kirche in Preußen an. Er war besonders im geschichtlichen Fache gut beschlagen, wie dies seine litterarischen Arbeiten[1]) und die von ihm in Dresden gehaltenen „anziehenden und lebendigen" kirchengeschichtlichen Vorträge, die bei vielen reichen Segen stifteten, bezeugten. Einer seiner Schüler rühmt von ihm: „Trautmann war ein tüchtiger Lehrer, der aber auch an seine Schüler große Anforderungen stellte. Sein Vortrag war interessant und lebendig wie seine ganze Persönlichkeit."

Eine Menge von Anmeldungen erweckter Jünglinge, größtenteils Handwerker, Lehrer, später auch eines Kandidaten der Theologie u. a., bezeugt das rege Interesse, das man schon damals in dem lutherischen Volke an der aufblühenden Anstalt nahm. Der Zögling Ochs, ein Pfarrerssohn aus Creglingen in Württemberg (geb. 10. Febr. 1812), verläßt 1838 die unierte Missionsanstalt zu Hamburg und eilt nach Dresden, um der lutherischen Mission dienen zu können; später folgt ihm F. Wolff aus Wittloh bei Verden auf demselben Wege nach. Viele der Angemeldeten mußten freilich als untauglich zurückgewiesen werden. Von den angenommenen Zöglingen aus jener Zeit nennen wir nur noch J. M. N. Schwarz aus Hagenbüchach b. Langenzenn in Bayern (geb. 21. März 1813) und Appelt aus einer lutherischen Gemeinde in Posen (geb. 1810), die 1839 eintraten. Trautmann übernahm auch die Beaufsichtigung und leibliche Pflege der Zöglinge, in letzterer unterstützt von seinen Schwestern.

Bald wurden die Räume in der Mietswohnung in der Freiberger Straße (No. 662, später Nr. 11) zu eng, und man entschloß sich, unterstützt durch das Darlehen eines „Freundes", ein eigenes Haus in der Liliengasse (Nr. 7, später 1b) zu kaufen, welches am 7. Okt. 1840 bezogen wurde.

Eine rege Tätigkeit beginnt in dem neuen Missionshause.

Wermelskirch gibt alttestamentliche Exegese, Hebräisch, Englisch, Dogmatik, Symbolik, Archäologie und Homiletik.

Dr. Trautmanns Lektionen sind: Latein, Griechisch, Deutsch, Bibelkunde, Erklärung des Neuen Testamentes, Welt-, Kirchen- und Religions-Geschichte.

---

[1]) Dr. Trautmann, die apostolische Kirche. 1848. Geschichte der christlichen Kirche für Jedermann, insbesondere für die Jugend. 1. Teil. 1851.

Lehrer Geißler unterrichtet in deutscher Sprache, Geographie, Gesang und Klavier. Ein öffentliches Examen wurde auch jetzt noch bei den Jahresfesten abgelegt.

Wohl fehlte es auch in dieser Zeit nicht an Mißtrauen und Anfeindung, die ertragen, und an Schwierigkeiten, die überwunden werden mußten. Aber doch findet die konfessionelle Grundlage der Anstalt immer mehr Anerkennung. Man freute sich, an dem Seminar die erste, im Sinne des luth. Bekenntnisses geleitete Anstalt in Deutschland zu haben, die auch Nichtstudierten den Weg ins geistliche Amt öffnete.

Darum entschloß sich Wermelskirch 1841 im Einverständnis mit den hannöverschen und bayerischen Freunden (besonders Pf. Löhe in Neuendettelsau) gegen Zahlung eines Kostgeldes auch Zöglinge für die damals eben begonnene „Mission unter den deutschen Lutheranern in Nordamerika" auszubilden. Mancher amerikanische Pastor ist aus der Anstalt hervorgegangen. Für die Heidenmission begnügte man sich aber nicht mit der bloßen Seminarbildung, sondern ließ die Zöglinge bei Pastoren noch Unterweisung im praktischen Amte suchen oder die Begabteren, wie z. B. Cordes und Schwarz, in Erlangen oder Leipzig indische Sprachen studieren.

Sieben Missionare konnte Wermelskirch ausbilden, von denen er fünf mit aussandte. Der Höhepunkt seiner Tätigkeit war die Abordnung seines tüchtigsten Schülers Cordes nach Ostindien am 2. März 1840, worüber wir Kapitel 9 Näheres mitteilen werden. Außer dieser Arbeit am Seminar war er auch in dieser Zeit eifrig beflissen, in der Heimat das Missionsinteresse durch persönliche Anregungen, durch Korrespondenz und das Missionsblatt in immer weitere Kreise zu tragen.

So war er im schönsten Zug, als ihn mit einem Male um die Jahreswende 1841/42 ein Schlag traf, der ihn „unerwartet" seiner Tätigkeit entriß. Die Kirchen- und Schulinspektion zu Dresden und das Kultusministerium machten durch Reskripte vom 16. Oktober 1841 und 24. Januar 1842 ihr schon früher beanspruchtes Inspektionsrecht über das Missionsseminar und die an demselben angestellten Lehrer energisch geltend und verlangten, daß Wermelskirch sofort von demselben zu entfernen sei, widrigenfalls die Anstalt polizeilich geschlossen und Wermelskirch aus Sachsen verwiesen werden müsse, und daß alle übrigen Lehrer, soweit sie noch nicht in Sachsen geprüft seien, dem Konsistorium behufs einer Prüfung präsentiert werden müßten. Wir haben schon auf die Ursachen dieser gegensätzlichen Stellung der Behörden hingewiesen. Der Argwohn, daß das Luthertum, wie auch der Zusammenschluß der Missionsfreunde mit der Missionsanstalt zu sektiererischer Abtrennung von der Landeskirche Anlaß geben möchte, ließ die Widersacher nicht ruhen. Wermelskirch wurde unausgesetzt von Polizisten beobachtet. Bald fanden sie Stoff zu neuen Berichten. Nach Einstellung der Übungsgottesdienste im Fletscherschen Seminar ließ sich Wermelskirch

in seinem wohlmeinenden, aber nicht immer vorsichtigen Eifer auf die Bitte einiger befreundeter Engländer bereit finden (Ende 1838), für die kirchlich unversorgten Engländer in Dresden allsonntäglich englische „Andachtsübungen" in einer Privatwohnung zu halten. Bald wurde er denunziert. Auf die Mahnung der Kircheninspektion erbat er sich nachträglich (im November 1839) die Erlaubnis zur Abhaltung solcher Erbauungsstunden, die ihm auch gewährt wurde, aber er hatte doch dadurch dem Verdacht der „Sektiererei" neue Nahrung gegeben. Im nächsten Jahre wurde daher besonders das Missionshaus zum Gegenstande polizeilicher Beobachtung gemacht. Man fand, daß an den Abendandachten im Missionshause am Sonntag und Mittwoch öfters auch auswärtige Personen teilnahmen, daß auch in einigen anderen Privathäusern unter Leitung von Diakonus M. Leonhardi Gebetsversammlungen einiger Missionsfreunde stattfänden u. a. m. Auf Grund aller dieser Vorkommnisse und Erkundigungen beschloß das Ministerium auf Antrag der Superintendentur der „illegalen" Stellung Wermelskirchs in der oben bezeichneten Weise sofort ein Ende zu machen (Dezember 1841). Doch wurde durch Gegenvorstellungen des Komitees der Vollzug dieses Entscheids noch bis Ende März hinausgeschoben, so daß Wermelskirch seinen Unterricht zum Abschluß bringen und Dr. Trautmann sich auf das Examen vorbereiten konnte.

Wermelskirch mußte weichen. Zum Glück wußte er, wohin er sich zu wenden hatte. Da die Verfolgungen der lutherischen Pastoren in Preußen durch Friedrich Wilhelm IV. eingestellt worden waren, hatte er schon im Herbst 1841 der ersten lutherischen Generalsynode in Breslau beigewohnt und bei dieser Gelegenheit das Verlangen seiner früheren Gemeinde in Posen nach seiner Rückkehr vernommen. Nachdem er die Lektionen des Winterhalbjahres zu Ende geführt hatte, legte er am 23. März 1842 sein Amt nieder, das er $5^1/_2$ Jahre lang mit sichtlichem Segen verwaltet hatte.

Das Komitee wurde von diesem Schlage, der die ganze Stellung der Mission in Sachsen zu bedrohen schien, tief getroffen. Doch ertrug es ihn in solcher weiser Zurückhaltung und rücksichtsvoller Geduld, daß in allen seinen Veröffentlichungen aus jener Zeit mit keinem Worte jenes Eingreifen der Behörde angedeutet wird. Im Jahresbericht von 1842 zeigt es Wermelskirchs Weggang mit kurzen Worten an und gibt ihm dabei folgendes ehrenvolle Zeugnis:

„Prediger Wermelskirch, der thätigste Begründer und bisherige Vorsteher unsrer Anstalt fühlt sich gedrungen, seinem Wunsche und verschiedenen an ihn ergangenen Aufforderungen nachzugeben und in seine frühere Stellung als Diener der lutherischen Kirche in Preußen zurückzukehren. Ihm bleibt das Verdienst, durch seine Bemühungen, seine Umsicht, seine treue, mit großer Selbstaufopferung und kräftigem, durch den Glauben an die Hilfe des HErrn gestärkten Willen geführte Thätigkeit zur Begründung der Anstalt und der rasch aus ihr hervorgehenden Mission am meisten mitgewirkt zu haben."

Wermelskirchs Verdienste um die junge Mission werden noch besser von P. Alex[1]) beleuchtet:

„Wermelskirchs Bestreben war darauf gerichtet, 1. die Mission der lutherischen Kirche zu beleben und ihr eine klare Stellung zu geben, was ihm bei den vielfach verworrenen und schwankenden Anschauungen mancher Komiteemitglieder nicht leicht geworden ist; 2. die Mission der lutherischen Kirche als eine einheitliche anzusehen, die Hauptversammlungen beim Missionsfeste zum Sammelpunkte der lutherischen Kirche aller Länder zu machen, 3. den Missionaren eine tüchtige theologische Ausbildung zu geben, und 4. ihre Arbeit auf Sammlung von Gemeinden abzielen zu lassen."

Diese weitgehenden Gesichtspunkte, die diesem und den anderen Vätern der evangelisch-lutherischen Mission von Anfang an vorschwebten, sind in der Tat für die weitere Entwicklung ihres Werkes maßgebend geworden.[2])

Infolge dieser Ereignisse sah sich das Missionskomitee zu einer Entscheidung über die schwierige Frage gedrängt, welche Stellung das Missionsseminar zur Sächsischen Landeskirche einnehmen solle. Zur Beratung über dieselbe berief es am 6. Februar 1842 eine Versammlung, an der auch einflußreiche auswärtige Missionsmänner teilnahmen. Manche waren geneigt, lieber die Anstalt zu verlegen, als ihre Unabhängigkeit preiszugeben. D. Rudelbach beleuchtete in längerer Rede die Zwangslage der Mission, die nun schon eine weit über Sachsen hinausgehende Bedeutung gewonnen habe, und wollte die Unterwerfung unter die Behörde nur als einen notgedrungenen Versuch anraten.[3]) Andere wiesen darauf hin, daß in Sachsen das lutherische Bekenntniß noch zu Recht bestehe und daß die Aufsichtsführung der Behörde nach dem ministeriellen Reskript (S. 54) nur darauf sich erstrecken solle, daß die Interessen der Kirche und des Staates durch die Lehrer und Schüler nicht benachteiligt würden. Selbst die „Breslauer Brüder" (besonders Kirchenrat Lasius aus Berlin) rieten dazu, Dresden als den Mittelpunkt der kirchlichen Missionstätigkeit festzuhalten. So kam man zu dem einstimmigen Beschluß, sich der Forderung des Ministeriums zu unterwerfen.

Dr. Trautmann stellte sich zum Examen vor dem Konsistorium im April 1842, das er „gut mit Auszeichnung" bestand. Er wurde nun einstweilen mit der Leitung der Anstalt und der Geschäfte betraut.[4])

---

[1]) Fünfzig Jahre, S. 53. Senior Cordes bemerkt hierzu: „Was ihm auch von Natur und von seinem schottischen (?, englischen [d. Verf.]) Bildungsgange anklebte, sein ihm von Alex gegebenes gutes Lob bleibt ihm unverkürzt."

[2]) W. ging von Dresden zunächst nach Berlin, da ihm der Aufenthalt in Posen nicht gestattet wurde. In Berlin wurde er zunächst Hilfsprediger an der lutherischen Gemeinde, bis er im Jahre 1844 die lutherische Gemeinde in Erfurt übernahm, die er bis zu seinem Tode am 20. Dezember 1872 treu pflegte.

[3]) Er äußerte hierbei auch, daß der Konflikt kaum zu vermeiden war, da ein Missionsinstitut notwendig lebendiges Christentum fordern müsse, während die alten Staatskirchen nur noch an der toten inhaltslosen Form festhielten.

[4]) Der Gegensatz und Argwohn gegen die Mission hörte mit Wermelskirchs Entfernung nicht auf. Auch in dem die Anstellung Trautmanns nach seinem

Als preußischer Lutheraner vertrat er denselben kirchlichen Standpunkt wie sein Vorgänger und führte das Werk ganz in dessen Sinne weiter.

Nachdem Ochs und Schwarz ihren Kursus Ostern 1842 beendet hatten, wurden sie am 27. April d. J. von dem Fürstlichen Konsistorium zu Greiz geprüft und ordiniert. Ochs wurde am 2. Mai 1842 abgeordnet und nach Trankebar gesandt. Schwarz blieb zum Behufe seiner Ausbildung im praktischen Amt noch ein Jahr in der Heimat und wurde am 18. Juli 1843 ebenfalls nach Indien gesandt. In diesem Jahre begann Trautmann einen neuen Kursus mit den Zöglingen Kremmer, Baierlein u. a.

Obgleich Trautmann eine größere wissenschaftliche Durchbildung als sein Vorgänger besaß und in seinem Doppelamte allein und fast über seine Kräfte arbeitete, fehlten ihm doch manche Eigenschaften, die für das Amt eines Missionsdirektors unerläßlich sind, vor allem „eine zwingende Überlegenheit, eine ergreifende Rede und ein durchdringendes Urteil". (Anhang Nr. 27.) Darum bewies das Komitee eine weise Vorsicht, wenn es trotz seiner innigen Verbundenheit mit dem von vielen hochgeschätzten Lehrer sich doch anderwärts nach einem Missionsdirektor umsah. Diesmal wünschte man am liebsten einen Mann aus einer lutherischen Landeskirche, namentlich Sachsen oder Bayern, zu wählen. Es vergingen zwei volle Jahre, bis man nach mehreren vergeblichen Versuchen, unter viel Gebet und Beratung, endlich auf die rechte Spur kam. Auf den Rat von Wermelskirch und Dr. Delitzsch fand man den rechten Mann in dem Kandidaten der Theologie und Institutslehrer Karl Graul in Dessau. Graul war der erste eigentliche Missionsdirektor der lutherischen Mission. Er ist durch seine entschiedene kirchliche Stellung, seine außerordentliche Befähigung für dies Amt, sowie durch seine Geltendmachung gesunder nüchterner Grundsätze ein bahnbrechender Führer in der Entwicklung des lutherischen Missionswesens geworden und hat einen epochemachenden Einfluß nicht bloß auf seine Missionsgesellschaft, sondern weit darüber hinaus ausgeübt.

K. Graul (Anhang Nr. 28), geb. am 6. Februar 1814, stammte aus der Familie eines Lein- und Wollenwebers, „eines kernfesten Ehrenmannes von altem Schrot und Korn" in Wörlitz bei Dessau. Er wurde durch seine Gönner, Rektor Hoppe und Propst Brunn, wegen seiner Begabung zum Studium veranlaßt, durch ersteren darauf vorbereitet und auf kirchliche Bahnen geführt. Er besuchte 1831—34 die Gymnasien zu Dessau und Zerbst und studierte 1834—38 Theologie in Leipzig, wo er schon als ganz junger Student durch die treffliche Lösung einer Preisauf-

Examen betreffenden Reskripte der Sächsischen Kreisdirektion wurde die Stadtpolizei angewiesen, „die separatistischen Umtriebe fortwährend im Auge zu behalten". Die Teilnahme an den Abendandachten im Missionshause von seiten einiger Missionsfreunde wurde noch eine Zeitlang von in der Nähe aufgestellten Polizisten genau beobachtet, die die Namen der Teilnehmer aufschrieben, und endlich untersagt.

gabe der Universität zuerst die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zog. Durch seine ernsten Studien unter steter Beratung des Rektor Hoppe, durch die erwecklichen Predigten des P. Wolf an der Petrikirche zu Leipzig, sowie durch den Verkehr mit einem Kreise junger, für die lutherische Kirche und ihr Bekenntnis begeisterter Theologen, wie Magister Schneider, Dr. Delitzsch, Dr. Caspari (nachmals Professor in Christiania) u. a. wurde er immer tiefer in den lutherischen Glauben und Bekenntnis eingeführt. Nach seinem in Dessau mit Auszeichnung bestandenen theologischen Examen 1838 nahm er bei einer in Florenz wohnenden englischen Familie eine Stelle als Hauslehrer an, welche ihn nötigte, neben Französisch (der Unterrichtssprache) zwei ihm ganz fremde Sprachen, Englisch und Italienisch, zu lernen und in letzterer auch zu unterrichten. Er löste diese schwierige Aufgabe mit Leichtigkeit und erlangte im Italienischen bald eine solche Fertigkeit, daß er sich an die Übersetzung des größten und schwierigsten italienischen Dichterwerkes, Dantes Divina comedia, wagen konnte, dessen ersten Teil, „Die Hölle," er in deutsche, dem italienischen Versmaß nachgebildete Dreizeiler übersetzte und 1843 herausgab. Nachdem er einen Ruf der Londoner Judenmissionsgesellschaft nach Jerusalem abgelehnt hatte, wirkte er 1840—44 in Dessau als Institutslehrer. Eine kirchliche Anstellung in seiner Heimat hatte ihm sein Landeskonsistorium sogleich bei seinem theologischen Examen wegen seiner entschieden gläubigen Predigtweise versagt. Dadurch blieb er mit der dort zu Recht bestehenden Union unverworren.

Im Sommer 1843 wurde er zum Direktor des Missionsseminars berufen,[1]) nahm aber erst nach Überwindung mancher Bedenken den Ruf an und zog nach gut bestandener Anstellungsprüfung vor dem Sächsischen Konsistorium am 21. März 1844 im Missionshaus ein.

Die Folgezeit hat die Trefflichkeit dieser Wahl bestätigt. Graul war nach seiner theologischen Stellung und seinem inneren Lebensgang ein entschiedener Lutheraner,[2]) theologisch allseitig durchgebildet und mit voller

---

[1]) Wie peinlich genau es das Komitee mit der Wahl nahm, geht daraus hervor, daß erst nach längeren Verhandlungen, und erst nachdem Graul durch eine Missionsstunde in Dresden (August 1843) und durch ein Colloquium mit D. Rudelbach seine Befähigung zu dem Amte augenscheinlich bewiesen hatte, die Mitglieder ihre, hauptsächlich durch die Rücksicht auf Dr. Trautmann entstandenen Bedenken fallen ließen und am 20. August 1843 Graul zum Direktorat beriefen, als den rechten Ersatzmann für Wermelskirch, „den der Herr uns zugeführt hat." Nach wiederholten Bezeugungen vollen Vertrauens (auch seitens Dr. Trautmanns) ließ auch Graul seine Bedenken fallen.

[2]) „Ich bin nicht als Lutheraner geboren" — sagt er in seinem Aufruf von 1845 — „aber ich habe mich je mehr und mehr mit der lutherischen Kirche befreundet und weiß mich mit jeder Faser an das Bekenntnis gebunden. Es war mir eine gar liebe Stunde, da ich auf das Bekenntnis der evangelisch-lutherischen Kirche verpflichtet wurde".

auf klarer Erkenntnis und Erfahrung beruhender Überzeugung fest gegründet im Bekenntnis und in der Lehre der lutherischen Kirche. D. Luthardt nennt ihn einen „Altlutheraner im guten Sinn“. Mit kirchlicher Korrektheit verband Graul Milde und Weitherzigkeit, die ihn befähigte zum geduldigen Tragen mancher kirchlicher Mißstände in den Missionsvereinen, die sich eben erst aus dem Rationalismus herausarbeiten mußten. Sein reiches, nicht bloß die Theologie, sondern auch andere Gebiete umfassendes Wissen, sein außerordentliches Sprachtalent, seine Gabe schwungvoller, gesalbter Rede und klaren fesselnden Unterrichtes, sein schöner, oft klassisches Ebenmaß erreichender Stil, seine poetische Ader — alles das war eine schöne Mitgift für den neuen Beruf, die er mit der ihm eigentümlichen zielbewußten und unermüdlichen Tatkraft für denselben dienstbar zu machen verstand. Obgleich vorwiegend ein Mann der Wissenschaft, hatte er doch für die natürlichen Verhältnisse ein offenes Auge und die Fähigkeit, sich in die Eigenart eines fremden Volkes einzuleben und einzulieben. Das kam ihm bei den schwierigen indischen Verhältnissen sehr zu gute. Mit seiner nachhaltigen Begeisterung für die Mission, die ihn zeitlebens so an sich fesselte, daß sein Leben, Lieben und Arbeiten ganz mit ihr verwuchs, verband er große Nüchternheit und einen in das Wesen der Dinge dringenden Scharfblick, der ihn befähigte, die Mängel und Schäden zu erkennen, die auch dem Missionswerke anhaften. Und was er einmal als irrig und schadhaft erkannt hatte, das zu verhüllen gestattete ihm seine Wahrhaftigkeit nicht.

So war Graul der rechte Mann am rechten Platz und zur rechten Zeit. Man hätte nun meinen sollen, solch ein Missionsdirektor hätte allenthalben Anerkennung und Unterstützung finden müssen — wenn auch nicht bei den Gegnern, so doch bei den Freunden der lutherischen Mission. Und dennoch — selten hat wohl ein Missionsleiter so viel Anfechtung zu erdulden gehabt wie Graul. Warum? Grauls Wirksamkeit fällt gerade in die Zeit des Durchbruchs der lutherischen Mission aus der Enge in die Weite, aus der Enge kleiner Vereine in die Weite einer womöglich die ganze lutherische Kirche umfassenden ökumenischen Arbeit, und draußen aus der Enge einer kaum beachteten Hilfsarbeit in die Weite einer an die Öffentlichkeit tretenden lutherischen Kirchengründung. Da galt es Bahn zu brechen. Bahnbrechen geht aber oft durch spitzige Dornenhecken. Unter Graul erlebte die junge Mission ihre Sturm- und Drangperiode. Wollte sie nicht ihren eigentümlichen Charakter verleugnen, so mußte sie sich mit all den unklaren Missionsgedanken, falschen Idealen und ungesunden Richtungen auseinandersetzen, die damals in den Kreisen der protestantischen Mission sich geltend machten. Im Anfang des Jahrhunderts überwog in Deutschland Herrnhuts Einfluß. Später war England mit seinen großen Missionsgesellschaften tonangebend auf dem Missionsfelde.

Auch in Deutschland machte sich sein Einfluß fühlbar. Hier war das Missionsleben größtenteils aus dem Pietismus hervorgewachsen. So hoch man auch die Verdienste dieser Richtung um die Mission anerkennen muß, so läßt sich doch nicht leugnen, daß in den vom Pietismus beherrschten Missionskreisen vielfach die ungesunde Art desselben zum Schaden der Sache hervortrat, nämlich: überschwengliche Gefühlsschwärmerei, die die Mission zur Befriedigung geistlicher Genußsucht am liebsten in rosigen Farben ausmalt und deshalb eine Vorliebe für schöngefärbte Missionsberichte hat, gesetzliche Engherzigkeit in bezug auf heidnische Volkssitten und die Lebensformen der Neubekehrten, Zurücksetzung eines festen Lehrgepräges, Unionsmacherei u. dergl. Mit diesem Strom ungesunden Missionswesens zu schwimmen, war für einen Mann von so entschiedener Kirchlichkeit und evangelischer Nüchternheit wie Graul unmöglich, darum stemmte er sich von Anfang an gegen denselben, obgleich er deshalb die Genossenschaft lieber frommer Freunde einbüßen und einsame Wege gehen mußte.

Dazu kam aber noch ein persönliches Moment. Graul hatte bei aller Bedeutung doch seine Schranken wie andere Sterbliche auch. Er war eine innerliche, eigenartige Natur, selbständig und stark genug, ein volles Programm seiner Tätigkeit sich auszuarbeiten und dann auch durchzuführen, gleichviel ob viele oder wenige es billigten oder verwarfen. Aber bei auftauchendem Widerstande war er nicht geschickt und biegsam genug, um sich mit der Außenwelt, die ihn nicht verstand, auseinander zu setzen, Unfertige durch geduldiges Eingehen auf ihre Gedanken zu gewinnen und Gegner zu überwinden. Mit seiner derben Geradheit stieß er, ohne es zu wollen, manche zurück. Und wenn er in späteren Jahren neuen Kämpfen in der Mission lieber auswich, als sie mit den ihm zu Gebote stehenden geistigen Waffen rasch zu Ende zu führen, so kam dies wohl von den bitteren Erfahrungen, die er in der Anfangszeit hatte machen müssen, und von einer gewissen reizbaren Empfindlichkeit, die er als Nachwirkung einer langwierigen Krankheit von seiner indischen Reise mitgebracht hatte. Aber trotz dieses unpraktischen Zuges, der ihn manchmal an einem raschen Ein- und Durchgreifen hinderte, war Graul doch das auserwählte Rüstzeug, von Gott der lutherischen Mission gegeben, um sie auf die Höhe ihrer Aufgabe zu stellen.

Am 2. April wurde Graul nach vorhergegangener Verpflichtung auf die Bekenntnisschriften in seine Wirksamkeit an der Missionsanstalt eingeführt. Er begann alsbald nach getroffenem Übereinkommen mit Dr. Trautmann den Unterricht, in welchem er namentlich Apologetik, Dogmatik und Missionsgeschichte behandelte. Hierbei bewährte er seine schon erlangte Meisterschaft im Unterricht, der sich nach dem Zeugnis seiner Schüler durch Klarheit, Ruhe und Gründlichkeit auszeichnete. Eine reife Frucht dieser Lehrtätigkeit war sein treffliches Büchlein über die „Unterscheidungs-

lehren" (Dresden, 1845) — eine „Streittaube", wie er sie genannt, und eine Rüstkammer lutherischer Theologie in einfachster Form, wie sie die Missionare in Indien mitten unter vielerlei fremden Missionen und Konfessionen wohl brauchen können. (Anhang Nr. 29.)

Hieran fügen wir sogleich eine zweite Frucht der schriftstellerischen Tätigkeit Grauls, nämlich das Missionsblatt der Dresdner Gesellschaft. Schon an den letzten Jahrgängen (1844, 1845) der in großem Quartformat erscheinenden „Dresdener Missionsnachrichten" hat er mitgearbeitet, aber erst seit 1846 tritt seine Eigenart als Missionsblattschreiber neugestaltend hervor. Schon der Titel des nun in 14täglichen Oktavheften erscheinenden Missionsblattes: **„Evangelisch-lutherisches Missionsblatt"** bezeugt, daß er es zum Organ der Missionstätigkeit der ganzen evangelisch-lutherischen Kirche machen wollte. In der letzten Nummer der „Dresdener Nachrichten" legt er das Programm des neuen Blattes dar. Er stellt sich damit nicht die Aufgabe, die Leser zu erbauen, sondern ihnen eine gründliche Kenntnis der Missionsarbeit mitzuteilen. Was er nach diesem Programm darin zu bieten verspricht, sollen sein: „umfassende Nachrichten über das Missionswerk, nicht bloß einzelne herausgerissene Züge, sondern zusammenhängend, geordnet und gruppiert, geschichtliche Rückblicke, die Gegenwart mit der Vergangenheit verknüpfend und durch anschauliche Bilder von den Heidenländern auch dem Natürlich-Interessanten seine Stelle einräumend." Also eine Art lutherisches Missionsmagazin mit einer Rundschau über die gesamte evangelische Mission. Diesen Charakter hat aber das Blatt nur in den ersten drei Jahrgängen völlig bewahrt. Von 1849 an tritt naturgemäß die indische Mission immer ausschließlicher in den Vordergrund. Später schrieb er seine kurzen Überblicke über andere Missionen in den von ihm seit 1854 herausgegebenen Vierteljahrsheften der „Halleschen Nachrichten", deren Charakterisierung wir uns für später vorbehalten.

Indem er der Darstellung nicht-lutherischer Missionen in den ersten Jahrgängen des Missionsblattes den weitesten Raum einräumt, zeigt er, daß auch ein Lutheraner der Arbeit anderer Konfessionen gerecht werden kann. Andrerseits tritt er aber darin jener damals vorherrschenden pietistischen Missionsschriftstellerei entgegen, welche die Missionsberichte auch mit zur Verherrlichung des Pietismus und Erweckung der heimatlichen Gemeinden zu verwenden sucht und deshalb die Missionare und ihre Bekehrten, die Missionsarbeit und ihre Erfolge in rosige Beleuchtung setzt. Dieser süßlichen Tendenzschriftstellerei gegenüber betonte Graul mit aller Entschiedenheit, daß nur dies die Aufgabe der Berichterstattung in der Mission sei, wahrheitsgetreu und ungeschminkt die tatsächlichen Ereignisse und Verhältnisse mitzuteilen, damit der Leser sich ein zutreffendes Bild davon machen könne. Aller Tadel über die Trockenheit

des Missionsblattes, weil ihm die Erzählung lieblicher Bekehrungsgeschichten, wunderbarer Erlebnisse und glänzender Erfolge fehlte, alle Klagen über den Mangel an Popularität seines Blattes konnten ihn nicht wankend machen. „Für die Wahrheit kann man nur durch Wahrheit wirken." Diese Nüchternheit machte ihn in manchen Kreisen unpopulär, und durch seine Kritik fremder Missionsblätter hat er bei vielen sehr angestoßen. Er mußte sich hier seinen Weg durch Dornenhecken bahnen, aber gerade das gehört zu seinen größten Verdiensten,[1]) daß er die Grundsätze der Wahrhaftigkeit, Nüchternheit und Gründlichkeit in den deutschen Missionskreisen zur Anerkennung gebracht hat.[2])

Graul hat auch die Genugtuung gehabt, daß urteilsfähige Missionsfreunde diesen Vorzug seines Blattes anerkannten. So schrieben z. B. die Petersburger Freunde an ihn: „Je mehr wir selbst erkennen die unscheinbare Holdseligkeit der Züge unserer Kirche ..., um so mehr fühlen wir uns angezogen von den Berichten der lutherischen Mission. Es ist die Treue, die Armut, die Demut, die Stille, die Geduld, der Geist der Wahrheit, das Ungeschminkte und Ungeschmückte, was uns daraus so wohlthuend anspricht, unwiderstehlich fesselt und mit gutem Vertrauen erfüllt. Eine so redende und wirkende Mission ist Herrenwerk und kein Menschengemächte." Durch diese geschichtliche Treue ist das Leipziger Missionsblatt zu einer zuverlässigen Quelle der Geschichte dieser Mission geworden. —

Die erste Aussendung unter Grauls Direktorat fand am 5. Mai 1845 in Dresden statt: der schon im reiferen Mannesalter stehende E. David Appelt aus Margonin in Posen (geb. 30. 12. 1810, als Tuchmachergeselle 1839 von Breslauer Freunden ins Seminar gesandt) wurde unordiniert zur Unterstützung von Cordes hauptsächlich in dem Schulwesen abgeordnet.[3])

Im Jahre 1846 wurde nach fleißiger, gemeinsamer Arbeit im Missionshause wieder ein Kursus mit 4 Zöglingen vollendet, Grauls erste Schüler: C. F. Kremmer aus Schmalkalden (geb. 1817), Aug. Friedr. Wolff aus Wittloh bei Verden (geb. 1819), K. H. Schmeißer aus Fürth (geb. 1819) und E. Raimund Baierlein aus Sieraskewice in Posen (geb. 1819). Sie hatten alle etwas Tüchtiges gelernt. Wolff und Schmeißer

[1]) Hallesche Nachrichten, 1854, 1 ff.

[2]) Grauls Schriften, sowie besonders die trefflichen Artikel aus seiner Feder im Ev.-luth. Missionsblatt 1846—60 und in den Halleschen Nachrichten 1854—64 sind noch jetzt als „Gesundheitsmittel" sehr zu empfehlen zu fleißigem Studium.

[3]) P. Schubarth aus Hohenstädt bei Grimma hielt deshalb die Abordnungsrede über Markus 10, 14—16 „Lasset die Kindlein zu mir kommen". Die Abschiedsrede des gering begabten Appelt bei dem Feste machte solch einen peinlichen Eindruck, daß man ihn nicht ohne Bangigkeit ausziehen sah.

waren außerdem seit Michaelis 1845 durch Löhe in Neuendettelsau in die praktische Amtstätigkeit eingeführt worden und hatten auch am Unterricht in seiner Präparandenschule für Nordamerika teilgenommen. Michaelis 1845 war auch der erste Kandidat der Theologie, Aug. Mylius, geb. 20. Nov. 1819 in Bannie im Lüneburgischen, ins Missionshaus eingetreten, um sich für den Missionsdienst vorzubereiten.

Als dieser Lehrkursus Ostern 1846 beendet war, nahm der zweite Lehrer Dr. Trautmann seinen Abschied vom Lehramte im Missionshause. Er hatte der Mission sieben Jahre lang treu gedient und der dankbare Nachruf des Komitees bewies die Anerkennung seiner Verdienste. Er nahm in der lutherischen Gemeinde Waldenburg in Schlesien ein Pfarramt an, wo er bis an sein Ende (26. Juli 1851) in Segen wirkte.[1])

Die oben erwähnten fünf Missionare wurden am 3. September in der Waisenhauskirche zu Dresden feierlich für den indischen Missionsdienst abgeordnet. Es war die erste Abordnung, die an einem Jahresfeste vollzogen wurde. Sie hatte eine große Anzahl von Festgästen herbeigelockt.

Da Baierlein bald nach seiner Abordnung erkrankte, so wurde dies ein Anlaß mehr, von seiner Sendung nach Ostindien abzusehen und ihn auf Löhes Vorschlag und Bitte für die lutherische Indianermission in Michigan (Nord-Amerika) zu bestimmen (Kapitel 18)

Nach Aussendung dieser fünf blieben nur noch wenige Zöglinge übrig, von denen einer (Speer) auf einem Gymnasium weiter lernte, andere (Mießler, Bernreuther und Stürken) bei Pastoren untergebracht wurden, so daß seit September 1846 das Seminar leer war. Damit bahnte sich ein Neues an.

6. Kapitel.

Die Dresdner Missionsgesellschaft in ihrer Zusammensetzung.

Der Dresdner Missionsgesellschaft ist durch die eigentümliche Art ihrer Entstehung ihr besonderes Gepräge aufgedrückt worden. Sie war nicht wie die Goßnersche und später die Hermannsburger Mission das Werk eines Mannes, sondern entstand durch den Zusammenschluß und das Zusammenwirken der bekenntnistreuen Lutheraner innerhalb und außerhalb Deutschlands. Das, was sie ins Dasein gerufen hat, ist also nicht zu suchen in jenen kleinen, vor der Welt verborgenen Kreisen erweckter Christen, Herrnhuter u. a., die, wie wir schon gesehen haben, im Anfang des vorigen Jahrhunderts die ersten Träger des Missionsgedankens waren. Diese „Stillen im Lande", die, nur selten vom geistlichen Amte unterstützt, aber vielfach angefeindet und von der Welt verspottet, in Hinterstuben zusammenkamen, um für die Mission zu beten und zu opfern, haben

[1]) M.-Bl. 1852, 36 ff. Nachruf.

sich um dieses Werk sehr verdient gemacht; ja auch die lutherische Mission fand später gerade in ihren Kreisen den besten Nährboden. Aber die eigentlichen Gründer dieser Mission waren sie nicht. Das waren jene Männer, die in schweren Kämpfen erkannt hatten, daß man nicht bloß zu einem allgemeinen Christentum, sondern auch zum lutherischen Bekenntnis zurückkehren müsse, meistens Träger des geistlichen Amtes, die in ihrer Freude über die Schätze der Heilserkenntnis, die sie im Evangelium und dessen im Bekenntnis enthaltener Auslegung fanden, nun mit hellem Posaunenton auch andere herbeiriefen.

Während nun diese „ersten Zeugen" anfangs vereinsamt und vielfach angefochten auf ihren Posten standen, voneinander getrennt durch die Schlagbäume der Landeskirchen, wurde die Dresdner Mission das Einigungsband der Getrennten, die sich hier zusammenfanden und zu gemeinsamer Tätigkeit verbanden. Die kirchliche Bewegung, deren Wellenschlag seit Anfang der dreißiger Jahre Deutschland durchflutete und in den nächsten Jahrzehnten mächtig wuchs, diente der Mission, und wiederum die Mission der kirchlichen Bewegung. So entstand ein fruchtbarer Bund zwischen Kirche und Mission. Schon Wermelskirch und Dr. Trautmann waren beflissen, durch Wort und Schrift diese Bewegung in immer weitere Kreise zu tragen. Infolge dieser Bemühungen gestalteten sich die Dresdner Missionsfeste allmählich zu Sammelpunkten der entschiedensten Glaubenszeugen jener Zeit. Schon am Jahresfeste 1842 konnte Graf von Einsiedel mit Befriedigung bezeugen:

„Die konfessionelle Grundlage unserer Anstalt hat ihre Bedeutung erwiesen. Sie befriedigt ein wahres Zeitbedürfnis. Daher bekommen wir von vielen Freunden immer regere Unterstützung. Gerade das Festhalten an dieser Grundlage ist das einzige, was unsere kleine Kraft erhalten und stärken und den Missionseifer neu beleben kann."

Und: „Das religiöse Bewußtsein und Streben gründet sich immer tiefer und gestaltet sich immer bestimmter zu kirchlichem Charakter. Einigung und Konzentration gleichartiger Kräfte wird immer entschiedener erstrebt. Der Einigungspunkt aber wird überall die Mission. Sie wird auch der Herzpunkt und das Lieblingskind unserer wiedererwachenden lutherischen Kirche."

Deshalb sagen wir wohl nicht zu viel, wenn wir behaupten, daß fast alle Träger jener konfessionellen Bewegung in den 40er und 50er Jahren in engerer oder fernerer Beziehung zur lutherischen Mission standen. Wir erwähnten schon aus der Gründungszeit einige der wichtigsten Namen in Sachsen, vor allen D. Rudelbach, von dem wir hier nachträglich nur noch erwähnen wollen, daß er als Vorsitzender der 1843 begründeten theologischen Konferenzen, die im Anschluß an das Dresdner Missionsfest in Leipzig gehalten wurden, dem kirchlichen Gedanken in immer weiteren Kreisen Bahn brechen half. Als er nach Dänemark zurückkehrte, wurde D. Harleß, der sich schon als theologischer Lehrer in Erlangen (1830—45) einen Namen als mutiger Vorkämpfer des lutherischen Be-

kenntnisses gemacht und in seiner „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche“ auch die Sache der kirchlichen Mission erfolgreich vertreten hatte, an seiner Stelle der Führer der Konfessionellen in Sachsen. Er sammelte als Professor der Theologie in Leipzig (seit 1845) einen Kreis begeisterter Schüler (wie z. B. von Zezschwitz, Frank u. a.) um sich und gewann einen weitgehenden Einfluß.

Die preußischen Lutheraner, die als Paten „an der Wiege der Mission gestanden“, waren die ersten, die schon 1841 auf ihrer ersten Generalsynode in Breslau den wichtigen Beschluß faßten, die Mission zur Sache ihrer ganzen Kirche zu machen in der Weise, daß das Breslauer Oberkirchenkollegium die Pflege der Missionssache, Abhaltung von Missionsstunden und Sammlung von Missionsgaben als Kirchenpflicht anordnete (Dresdener M.-Nachr. 1841, 78). Prof. Dr. Huschke, Direktor des Ober-Kirchenkollegiums, diente der Mission oft mit seinem Rate.[1]

Pfarrer Löhe (Neuendettelsau) eilt im August 1838 nach Dresden, um über eine Vereinigung der bayrischen Freunde mit der Sächsischen Missionsgesellschaft zu beraten. Er bekennt dabei: „Was mich zum Anschluß an Dresden bewogen hat, ist das lutherische Bekenntnis.“ Er vereinbart auch mit Wermelskirch die Ausbildung von Zöglingen für Nordamerika in Dresden.

Die Erlanger Professoren v. Raumer, Rückert, Drechsler und Harleß erbieten sich, reiferen Zöglingen Gelegenheit zu weiterer Ausbildung zu geben. Der unter Beihilfe des Bürgermeisters Merkel in Nürnberg 1843 gegründete Bayerische Missionsverein überflügelt schon nach wenigen Jahren den Sächsischen in seinen Missionsleistungen (1838: 1007 Tlr., 1846: 3052 Tlr., dagegen hatte Sachsen 1838/39 1140 Tlr. und 1846 nur 2306 Tlr.). Auch aus mehreren Provinzen von Hannover kommen seit 1837 immer reichere Unterstützungen, nachdem Pastor D. Petri[2]) (an der Kreuzkirche in Hannover), der Begründer und Leiter der lutherischen Pfingstkonferenz in Hannover, seine gewichtige Stimme für die lutherische Mission in seiner Schrift: „Mission und Kirche“ (1841) erhoben hatte. Ebenso fängt man in den Jahren 1839—41 in Mecklenburg-Schwerin, in Flensburg, Frankfurt a. M. und Braun-

[1]) Diese Verbindung zwischen der lutherischen Mission und den preußischen Lutheranern gereichte beiden Teilen zu mannigfachem Segen. Wie letztere fast durchweg als treue Pfleger und Förderer der Missionssache sich bewiesen, indem sie nicht bloß verhältnismäßig reiche Beiträge, sondern auch eine ziemliche Anzahl Arbeiter darreichten, so leistete ihnen auch die lutherische Mission keinen geringen Liebesdienst, indem sie ihnen aus der Vereinsamung heraushalf und sie mit den Kirchenmännern der Landeskirchen in Berührung brachte. Das sollte man auf beiden Seiten nie vergessen! Vergl. Nagel, Die Errettung der evangelisch-lutherischen Kirche in Preußen. 2. A., S. 163.

[2]) D. Ludwig Adolf Petri. Ein Lebensbild, dargestellt von P. E. Petri. I, 306 ff.

schweig an, sich für die lutherische Mission zu interessieren. Und während der Zeit Trautmanns schließen sich Freunde aus Lauenburg, Superintendent Catenhusen und P. Moraht, aus Hessen-Kassel und Thüringen an. In letzterem wird Greiz ein Brennpunkt von Missionsbestrebungen.

Im Jahre 1840 trat Pastor Fenger in Liunge, der Vorstand des freien dänischen Missionsvereins, der nicht mit dem Missionskollegium in Verbindung stand, zum ersten Mal in Beziehung zu Dresden, weil es in Trankebar zu missionieren anfing. Auch aus den russischen Ostseeprovinzen (zuerst von der Insel Ösel, Arensburg), Polen und Südrußland kamen seit 1839 Missionsbeiträge. (Anhang Nr. 30.)

Im Jahre 1843 fing man in Sachsen an, kleine Hilfsmissionsvereine zu gründen, zuerst in Borna, dann in Glauchau u. a., die mit ihrer Einrichtung von Missionsstunden, Zweigmissionsfesten u. a. sehr viel zur Erweckung kirchlichen Lebens und Missionssinnes beigetragen haben. So konnte Rudelbach am Jahresfeste 1842 erklären, daß „das aus einem kleinen Keime sich entwickelnde Dresdner Missionsinstitut ein Pharus geworden sei, der trotz alles Widerspruchs doch im Lande leuchtet". Und Pastor Hardeland aus Hannover bezeugte in seiner Festpredigt in Dresden 1844: „Unsere Zeit ist recht eigentlich eine Missionszeit. An der Mission hat sich das neue Leben unter uns entzündet, um die Mission hat sichs gesammelt, mit ihr ist's gewachsen."

Möge man das der lutherischen Mission nie vergessen.[1]) Sie hat viel mehr, als jetzt bekannt ist, in das kirchliche Leben der Heimat eingegriffen und befruchtend gewirkt. Ihr Hauptverdienst war es, daß die Lutheraner der Landeskirchen wie der Freikirchen, die sonst gar keine Berührung mit einander hatten, sich in ihr zusammenschlossen und als Kinder einer Mutter lieben lernten.

Trotz dieser hoffnungsreichen Entwicklung blieb die Dresdner Mission bis 1845 naturgemäß noch im Anfangsstadium. Wermelskirch und Dr. Trautmann waren keine bahnbrechenden, durchgreifenden Persönlichkeiten. Sie hatten zwar die Mission auf dem Grund des Bekenntnisses

[1]) Auch für die Gegenwart sind Wermelskirchs Worte in einem seiner letzten Berichte noch sehr beachtenswert: „Alle treuen Mitglieder der lutherischen Kirche erkennen mit tiefem Schmerze die Zersplitterung der Einen Kirche in viele Landeskirchen, wodurch ihr Charakter als apostolische Kirche sehr verdunkelt wird." „Sollte jemals eine ähnliche Zersplitterung des gemeinsamen Missionswerkes der ganzen lutherischen Kirche in die Missionswirksamkeit der einzelnen lutherischen Landeskirchen erfolgen, so würde ein Hauptzug, wodurch sich die Missionsthätigkeit der lutherischen Kirche von der der vielen reformierten Parteien in England namentlich unterscheidet, verloren gehen, die brüderliche Gemeinschaft der lutherischen Missionsfreunde sicher leiden und auch das lutherische Missionswerk selbst, dem verhältnismäßig nur geringe Kräfte zu Gebote stehen, untergraben, wenn nicht ganz zu Schanden gemacht werden."

fest gegründet, aber ihren und ihrer Gehilfen Einfluß in jener Zeit darf man sich nicht als einen sehr weitgehenden vorstellen. Das zeigen uns schon die damaligen Leistungen der Lutheraner an Missionsgaben, die man keineswegs als glänzend bezeichnen kann.[1]) Es waren wohl in vielen Ländern der Heimat gewichtige Anfänge gemacht, aber es waren eben erst kleine Anfänge, Vereine einiger weniger Männer, hauptsächlich der gläubigen Pastoren und kleiner Kreise: es fehlte noch der Durchbruch ins Weite — die „Einführung der Mission in die Kirchenhallen". Dies war **Grauls** Aufgabe.

Sein erster bedeutender Schritt dazu war die Veröffentlichung einer kleinen Schrift, die von tiefgehender Wirkung war. Sie trug den Titel: „Die evangelisch-lutherische Mission zu Dresden an die evangelisch-lutherische Kirche aller Lande. Offene Erklärung und dringende Mahnung. Vorwärts oder rückwärts?" 1845.

Der Anlaß zu dieser Flugschrift war die plötzliche Wendung der Lage der indischen Mission, besonders die Aussicht der Übergabe der Trankebarer Mission an die Dresdner, sowie der neue Anfang im Teluguland. Gegenüber den vielen neuen Anforderungen auf den Missionsfeldern draußen war die heimatliche Missionsleistung damals ganz unzureichend. Daher trat der neue Missionsdirektor mit diesem kräftigen, glaubensmutigen Aufruf an die Öffentlichkeit. Schon die Überschrift desselben ist bezeichnend. Graul wandte sich nicht an die kleinen Häuflein von Missionsfreunden, sondern an die ganze „evangelisch-lutherische Kirche aller Lande". Die Mission soll Sache der ganzen lutherischen Kirche werden! Die vom Geiste jugendlicher Begeisterung durchwehte Schrift enthält zwei Teile: 1. Offene Erklärung, 2. dringende Mahnung. Im ersten Teile weist er nach, daß die lutherische Kirche gar nicht anders könne, als auf Grund ihres guten und schriftgemäßen Bekenntnisses zu missionieren. Die Kirche macht die Mission, und nicht umgekehrt die Mission die Kirche. Kirche und Mission verhalten sich zu einander wie Mutter und Tochter. Im zweiten Teile klagt er, daß die lutherische Kirche bisher so wenig für die Mission getan, und mahnt sie dringend, sich ihrer kräftiger als bisher anzunehmen, da ein entscheidender Augenblick gekommen sei. „Was sind 6000 Tlr. jährlich von einer Kirche, deren Glieder sich über so viele Länder erstrecken? Wir brauchen in diesem Jahre eine

---

[1]) In den Jahren 1836/37—42 steigt die Einnahme von 3030 Tlr. auf 6020 Tlr. (also durchschnittlich im Jahr um 598 Tlr.) und 42—44 auf 8406 Tlr., (also durchschnittlich um 1193 Tlr.). Vergleiche dagegen die Rheinische Mission, die 1836, also acht Jahre nach ihrer Gründung, schon 15063 Tlr. Einnahme hatte. Die 1836 gegründete Norddeutsche (Hamburger) Gesellschaft hatte 1836: 2977 Tlr. 1840 schon 5225 Tlr. Einnahme; 1844: 17558 Tlr. Seitdem nimmt sie aber wieder ab.

Mehreinnahme von mehreren Tausenden und für die folgenden noch viel mehr.“ Es müsse sich entscheiden: „Entweder etwas Tüchtiges oder nichts!“

Daran knüpfte er einen eigentümlichen Vorschlag, durch den er mehr Missionare und mehr Mittel zu gewinnen hoffte, den Vorschlag, daß die Missionare künftig nicht als besoldete Sendlinge der Missionsgesellschaft, sondern von einzelnen, ihnen nahestehenden Gemeinden oder Gruppen von Gemeinden ausgesandt und unterhalten werden sollten. Er sprach sich darüber etwa folgendermaßen aus:

Wenn ein tüchtiger junger Mann Missionar werden will, so sollten die Missionsfreunde, die mit ihm schon in Verbindung stehen, erst seine Tüchtigkeit zum Missionsdienst, besonders seine sprachliche Begabung, erproben. Ist er als tauglich erfunden, so sollte derjenige seiner Gönner (am liebsten ein Geistlicher oder sonst ein tatkräftiger Mann), der für eine gute Sache zu reden und zu wirken versteht, in der nächsten Umgebung des Jünglings einen Kreis von Freunden bilden, die ihn als den Ihrigen ansehen, seine Unterhaltungskosten im Seminar und auf dem Missionsfelde tragen und ihn unter der Oberleitung der Gesellschaft in das Feld hinausschicken als ihren Missionar. Welchen Aufschwung könnte die Mission nehmen, wenn jede große Gemeinde, oder wenn mehrere kleine Gemeinden gemeinsam je einen Streiter ins Feld stellen würden! „So würde alles frisch, frei und lebendig werden; es würde den Leuten eine bestimmte Persönlichkeit mit all den kleinen, aber liebe- und lebenswarmen Zufälligkeiten vor Augen schweben. Mit welcher Teilnahme würden sie jedem Schritte ihres Missionars folgen! Wie lieblich würde es lauten, wenn der von der christlichen Liebe **unmittelbar** versorgte Missionar, wie Paulus an die Philipper, als sie ihm etwas zur Notdurft gesandt hatten, an die wohlbekannten Brüder in der Heimat schreiben könnte: „Ich danke meinem Gott, so oft ich euer gedenke“ usw. „Wahrlich, so herzlich warm können die Missionare unmöglich schreiben, die aus der allgemeinen kalten Missionskasse versorgt werden und, statt die Gaben frischweg von der unmittelbaren Quelle der christlichen Liebe zu nehmen, sie erst auf einem großen Umwege durch allerhand unterirdisches Röhrenwerk hindurch empfangen.

Nun wohlan, lieben Brüder, ich habe euch ein Bild vor Augen gestellt, mir ein gar liebes! Was meint ihr dazu? Die Art, wie wir zur Zeit die Mission betreiben, ist noch lange nicht apostolisch, sondern zum großen Teile **geschäftsmäßig.** Geschäftsmäßig — das ist der wunde Fleck fast aller Missionen der Gegenwart. Helft beten, Brüder, helft raten, helft handeln. Ich frage euch: Rückwärts oder Vorwärts? Vorwärts! hör ich euch rufen. Ja: Vorwärts im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. Amen.“ —

Durch diese zündenden Worte des jungen Missionsdirektors wurden viele Herzen tief bewegt. Die Flugschrift fand ein weites Echo. In den nächsten drei Jahren 1845—48 treten nicht nur mehrere neue Vereine oder Kreise von Freunden hinzu (Lübeck, Altenburg, Waldeck, Augsburg, Dorpat, Stuttgart usw. und 1847 ein norwegischer Verein, sowie das dänische Missionskollegium) — auch mit schwedischen Missionsfreunden in Lund und der Missouri-Synode in Nord-Amerika werden Verbindungen angeknüpft, (Anhang Nr. 30) — sondern die alten Vereine erstarken auch immer mehr, so daß die Einnahmen im Jahre 1844/45 sich sprunghaft um 50% gegen das Vorjahr steigern. Sie beliefen sich

auf 12507 Tlr. 22 Gr. 6 Pfg. und 1846/47 auf 13037 Tlr. (darunter 9755 Tlr. aus dem Auslande).

Mehrere Vereine gingen auf Grauls Vorschläge ein und traten in nähere Beziehungen zu einzelnen meist aus ihrem Kreise stammenden Missionaren, die durch ihre an dieselben gerichteten Briefe das Interesse für ihre Arbeit anzuregen suchten. So übernahm der Nürnberger Zentralmissionsverein die Missionare Schwarz und Schmeißer, die Kasseler Freunde Kremmer, die in Stade Wolff und die Lauenburger Mylius. „Mein Herz frohlockt in dem Gedanken," schrieb ein Lauenburger Freund, „es ist ein schöner, vielversprechender Anfang." Auch Graul kommt noch einige Male im Missionsblatte (1846, 62 ff., 327 ff. u. ö.) auf diese Sache zu sprechen, erst sehr hoffnungsvoll, aber bald weniger, und endlich wird es ganz still davon. Die Blüte hat sich als eine taube erwiesen. Hiervon Näheres weiter unten.

7. Kapitel.

Das Dresdner Missionskomitee.

Mit der selbständigen Aussendung von Missionaren zu den Heiden, welche dort ein eigenes Kirchenwesen gründen sollten, war dem Dresdner Missionskomitee plötzlich eine ungeheuer schwierige und verantwortungsvolle Aufgabe gestellt. Vor kurzem ein Sammelverein für eine fremde Mission, jetzt ein Kirchenregiment über eine in der Gründung begriffene Missionskirche in der Ferne, — kann es da jemand wundernehmen, wenn es bei dieser neuen Tätigkeit durch manche Irrwege, Fehlgriffe und Kämpfe hindurch ging? Es war — wie Graul hernach einmal sagt — „nur eine schwache, ungeübte und zitternde Hand, mit der man das Steuerruder handhabte," zumal sobald das Missionsschiff in Sturm geriet. War die Mission doch in ihren Anfängen eine ganz neue und ungewohnte Tätigkeit, vom amtlichen Kirchentum in keiner Weise unterstützt, sondern vielfach angefeindet! Wo sollte man sich da Rat holen in schwierigen Fragen? Die Erfahrung mußte die Hauptlehrmeisterin werden. Aber solche Erfahrung mußte man erst teuer erkaufen.

Die Dresdner Mission hatte den großen Vorteil, daß sie sich und ihre ganze Tätigkeit daheim und draußen von vornherein auf den Boden des lutherischen Bekenntnisses gestellt hatte. Das gab ihr ein festes Fundament, einen geraden, sicheren Weg und ein bestimmtes Ziel. Freilich war ja gerade dieser Standpunkt ein viel umstrittener. Zuerst nach außen. Wie das Luthertum überhaupt, so war die lutherische Mission damals Gegenstand bitterer Anfeindung. Ebenso nach innen: die Unklarheit mancher Komiteemitglieder, die auch in der neuen Gesellschaft ihren alten pietistischen Standpunkt festhalten wollten, machten es sehr schwer, der Mission

„einen kirchlichen Charakter zu geben und den Charakter einer christlichen (bisher sogar nur pietistisch scheinenden) Liebhaberei abzustreifen.“[1])

Aber das Bekenntnis diente den Leitern der Mission doch auch in schweren Stürmen als der Kompaß, der den rechten Kurs durch die Klippen zeigte. Das Festhalten am Bekenntnis bewahrte diese Missionsmänner einerseits vor jener subjektiven Willkür in Lehre und Praxis, die die Einheitlichkeit des Werkes gefährdet, andererseits gab es ihnen die für den Missionsbetrieb unerläßliche rechte Besonnenheit und Nüchternheit, die niemals in gewagten, abenteuerlichen Unternehmungen Gott versuchen und ihm vorlaufen will, sondern im getreuen Gebrauch aller gegebenen Mittel dem Herrn auf die Hand sieht und sich geduldig von ihm führen läßt. Diese Nüchternheit bewies das Dresdner Komitee von Anfang an in der sorgfältigen Ausbildung der Missionare, sowie in der gewissenhaften Kassenverwaltung, die immer die Ausgaben der Einnahme anzupassen wußte. Daher hatte diese Gesellschaft in allen Jahren ihres Bestehens niemals über ein Defizit zu klagen. Wohl war es eine Glaubenstat, daß die junge Missionsgesellschaft schon vier Jahre nach ihrer Gründung bei einer Einnahme von 4679 Tlr. neben der australischen Mission noch eine zweite kostspieligere in Angriff nahm, aber das war eben deshalb möglich, weil sie mit den wenigen Einkünften trefflich hauszuhalten verstand.[2]) Freilich lassen die vielen Klagen der ersten Missionare über verspätete oder unzureichende Geldsendungen, Korrespondenz usw. auf einen Mangel an Geschäftsgewandtheit schließen, und wenn man die ängstlich berechnende und anfangs fast dürftige Unterstützung der Trankebarer Mission ins Auge faßt, so möchte man den Leitern hie und da ein wenig mehr praktischen Unternehmungsgeist wünschen, aber dennoch bewahrte diese langsame und vorsichtige Leitung das Werk daheim und draußen vor allerlei Experimenten und gab ihm jene Stetigkeit nnd Solidität, die schon mancher ihm sonst fernstehende Beobachter rühmend anerkannt hat. Was langsam wächst, wächst fester. —

Kaum hatte die Gesellschaft 1837 angefangen, Hand ans Werk zu legen, so tauchten eine Menge schwieriger Fragen auf, die gelöst werden mußten. Zuerst war die beste Art der Ausbildung der Missionare ein Gegenstand oft sehr peinlicher Meinungsverschiedenheiten, weil manche Mitglieder, wie Lehrer Böttger, sich nicht von der schwärmerischen Ansicht losmachen konnten, daß Gelehrsamkeit unnützer Ballast sei und Frömmigkeit neben ein wenig praktischer Ausbildung für sie ausreiche. Nachdem die zweite, für eine junge Mission sehr schwierige Frage, die Wahl des Missions-

---

[1]) Dresdener Miss.-Nachrichten 1840, 128. 203.

[2]) Wieviel man mit wenig Mitteln ausrichtete, bezeugt z. B. das Jahr 1843, in welchem bei einer Einnahme von 7165 Tlr. das Missionshaus und die Lehrer, 5 australische und 3 indische Missionare erhalten wurden.

gebictes betreffend, gelöst und die ersten Missionare ausgesandt worden waren, tauchten noch viel schwierigere Fragen auf: das Verhältnis zur Sächsischen Landeskirche, die Stellung der Missionare zu ihrer heimatlichen Gesellschaft, ihr Unterhalt, ihre Verheiratung, Polygamie der Papuas in Australien u. a. Wie sollten sie gelöst werden? Die Dresdner Mitglieder waren sämtlich bis auf den Leiter des Seminars Nichtgeistliche. Waren sie auch fromme und erfahrene Männer, so konnten sie doch die Entscheidung solcher kirchlicher Fragen nicht auf sich nehmen. Das Komitee folgte daher ganz den kirchlichen Grundsätzen der Gesellschaft, wenn es zur Beratung solcher Fragen auswärtige bewährte Kirchenmänner zu Mitgliedern des Komitees ernannte. Diese Maßregel sollte zugleich einen engeren Zusammenschluß der lutherischen Missionsvereine bewirken.

Eine weitere Vermehrung der Mitgliederzahl erfolgte durch die im Jahre 1839 vollzogene Vereinigung der im Jahre 1822 gegründeten „Sächsischen Gesellschaft für Judenmission“ mit dem Missionskomitee. Ihr Vorsitzender, Fürst Reuß Heinrich 63. zu Klipphausen, trat mit in das Komitee ein. Doch blieb die Verwaltung der Judenmission eine getrennte. (Anhang Nr. 31.) Nachdem der treffliche Judenmissionar Goldberg, dessen Haus in Dresden ein Sammelpunkt der Missionsfreunde gewesen war, nach Straßburg gezogen war, stellte das Dresdner Komitee, das die Fortführung des Werkes dieses Mannes als seine Pflicht ansah, am 29. März 1839 den jungen Kandidat Delitzsch, geb. 1813, dem auch der Bund von Kirche und Mission Herzenssache war und der durch seine umfassenden hebräischen Studien für die Judenmission eine außerordentlich treffliche Ausrüstung erlangt hatte, in Leipzig als ersten Judenmissionar der Dresdner Gesellschaft an. Er begann alsbald seine Tätigkeit mit Vorträgen in Leipzig und anderen Städten, Gesprächen mit den zur Leipziger Messe herbeigekommenen Juden usw. Aber da das sächsische Kultusministerium ihm die vom Komitee erbetene Ordination verweigerte, so habilitierte er sich 1842 als Dozent der Theologie in Leipzig, wirkte jedoch auch so durch Wort und Schrift für die Judenmission, bis ihn ein Ruf nach Rostock der ganzen Missionsbewegung in Sachsen fern rückte (1846).

Diese Einrichtungen machten aber eine Änderung der Statuten von 1837 nötig. Im Einverständnis mit den auswärtigen Mitgliedern, welche bald in wichtigen Fragen den Ausschlag gaben, arbeitete Wermelskirch im Jahre 1840 die kurzen Statuten vom Jahre 1837 um. Diese neuen Statuten mit ihren langen Paragraphen waren aber nicht in jeder Hinsicht ein Fortschritt gegen die ersten. Durch die in § 5 angegebene Geschäftsordnung, nach welcher zu „wichtigen Angelegenheiten“ auch die auswärtigen Mitglieder herangezogen oder doch zu schriftlicher Begutachtung derselben aufgefordert werden mußten, wurde trotz der besten Absichten des Komitees der Geschäftsgang sehr erschwert und mancher unangenehme Konflikt veranlaßt. Doch brachte sie auch einen großen Gewinn: man suchte zu den außerordentlichen Quartalsitzungen möglichst alle Mitglieder heranzuziehen, und infolgedessen nahmen die möglichst vollzähligen Versammlungen erprobter Missionsfreunde nach dem Jahresfest allmählich den Charakter von General-

versammlungen an, auf denen über wichtige Angelegenheiten der entscheidende Spruch gefällt wurde. (Anhang Nr. 26b.)

Mit dem Eintritt Grauls ins Komitee beginnt auch für die Missionsleitung eine neue Zeit. Graf Einsiedel tritt mehr und mehr zurück, Grauls tatkräftige Persönlichkeit macht sich bald geltend.

Das Sorgenkind Australien (Kap. 8) stellte das Komitee vor schwere Fragen. Die Nachrichten von dorther lauteten immer entmutigender; die Missionare klagten auch über mangelnde Unterstützung von seiten der heimatlichen Gesellschaft, ja einige (Schürmann und Meyer) rieten schon damals, die Mission aufzugeben, und baten um Versetzung nach Ostindien. Und in Ostindien wollte sich die Hoffnung, in das dänische Erbe eintreten zu können, lange Zeit nicht verwirklichen; wenig fehlte, so hätte man die Tamulenmission ganz aufgegeben und unter den Telugus ein neues Arbeitsfeld gesucht. Auch die indischen Missionare seufzten unter dem Druck der engen, ungewissen Anfangsverhältnisse und ließen manche Klage laut werden wegen ihrer noch nicht geordneten Stellung zum Komitee, ihres Unterhaltes u. a. m. Dies war die Lage der Dinge, die Graul bei seiner Übernahme der Leitung vorfand. Sie war ein schreiender Widerspruch gegen das hohe Ideal von der Mission, das er sich gemacht hatte. Die ganze Mission erschien ihm hier manchmal als „Schein, Spielerei und Selbsttäuschung"; der ganze Missionsbetrieb kam ihm so äußerlich und geschäftsmäßig vor, daß es ihm unmöglich schien, auf diesem Wege vorwärts zu kommen. Überall sah er sich den Weg versperrt. Deshalb glaubte er den Knoten durchhauen und neue Bahnen vorschlagen zu müssen.

Zu diesem Behufe fing er bei Appelts Aussendung (1845) an, seinen in der Flugschrift: „Vorwärts oder rückwärts" entwickelten Lieblingsgedanken zu verwirklichen. Auf Grund seiner idealen Anschauung von dem Berufe des Missionars meinte er, das Verhältnis desselben zur Gesellschaft möglichst frei gestalten zu müssen. Der Missionar geht ja aus eigenem freien Entschluß zu den Heiden, deshalb sollte er nicht ein von einer Gesellschaft besoldeter und geleiteter Sendling, sondern ein unabhängiger freier „Gehling" sein, der sich so bald als möglich unter den Heiden eine Gemeinde zu sammeln sucht, die ihn unterstützt. Solange das noch nicht geht, bezieht er seinen Unterhalt von seinen ihm nahestehenden Freunden in der Heimat, mit denen er fortwährend in Beziehung steht, ihnen berichtet, von ihnen ermutigt wird. Das Verhältnis zu seiner Gesellschaft ist also nicht das eines bindenden Vertrages. Diese Verbindung dauert nur so lange, als beide Teile miteinander zufrieden sind. Die Gesellschaft bestimmt nur das Maximum der Unterstützungssumme, welche die Freunde des Missionars aufbringen, und vermittelt deren Übersendung. Da nun die Ordination nach lutherischer Lehre nur die Bestätigung eines ordentlichen Berufes für eine bestimmte Christengemeinde

ist, so kann der „Gehling", der sich ja erst eine Gemeinde sammeln soll, die Ordination in der Heimat nicht erhalten. In der Heidenwelt ist dagegen ein eigener kirchlicher Organismus einzurichten, in welchen er durch seine Ordination an Ort und Stelle eingegliedert wird. Durch solche freiere Gestaltung des Missionsberufes glaubte Graul einen frischeren Trieb in dies Werk bringen zu können. —

„Grau ist alle Theorie." Missionsideale, die nicht den wirklichen Verhältnissen entnommen sind, haben schon viel Schaden angerichtet. Der erste Versuch der praktischen Durchführung jenes Ideals wurde der Anlaß zu einem heftigen Zusammenstoß mit den indischen Missionaren, die dasselbe in einem viel trüberen Lichte ansahen, als es gemeint war. Sie erblickten darin einen Bruch mit den bisherigen Grundsätzen, ja eine Gefährdung ihres Werkes, und hielten es deshalb für ihre Pflicht, die Ausführung dieser Pläne zu widerraten. Dieser Konflikt stellte alles bis dahin Errungene wieder in Frage und hätte leicht sehr übel ablaufen können. Erst bei der Darstellung der Trankebarer Mission (Kapitel 16) werden wir diesen Zwischenfall näher beleuchten können.

Zum Glück sah Graul bald selbst ein, wie er später bekannt hat, daß er das Verhältnis des Missionars zu seiner Gesellschaft „zu ideal" angesehen habe. Je länger, desto mehr erkannte er die Bedeutung einer unmittelbaren Leitung der Mission von seiten der heimatlichen Behörde. In der unmittelbaren Verbindung der einzelnen Missionare mit einzelnen Vereinen in der Heimat lag eine große Gefahr der Zersplitterung. Und obgleich die Missionsleitung rechtzeitig einlenkte auf die Bahn der Konzentration des Werkes daheim und draußen, wurde diese Gefahr in dem Kastenstreite doch zur Wirklichkeit.

Doch hatte Graul die Genugtuung, auf der sich an das Missionsfest 1846 anschließenden Generalversammlung eine Einigung über die brennendsten Fragen herbeizuführen. Sie zählte 31 Mitglieder, darunter viele bekannte Namen. Diese stimmten den Vorschlägen von Graul in bezug auf die Regelung des Verhältnisses der Missionare zur heimatlichen Gesellschaft insoweit zu, als sie folgende drei Punkte festsetzten: 1. die Missionare bekommen keinen „Gehalt", sondern nur das, was sie zu ihrem „Unterhalte" notwendig brauchen, und so weit die Mittel der Missionsgesellschaft reichen. 2. Die Verheiratung wird den Missionaren erst dann gestattet, wenn sie sich in Indien eingelebt haben. 3. In bezug auf die Ordination behielt sich das Komitee spätere Entschließung vor; doch wurden die vier ausziehenden Missionare unordiniert ausgesandt, nur Mylius als Kandidat der Theologie empfing vorher die Ordination. —

Viel schwieriger und einschneidender war eine andere Frage, die die Missionsfreunde in dem nächsten Jahre beschäftigte. Bei seinem Streben, der Mission eine freie Bahn zu verschaffen und sie zur Sache der ganzen

lutherischen Kirche zu machen, sah sich Graul immer wieder durch die eigentümlichen Anschauungen mancher Dresdner Mitglieder gehemmt. Mancherlei Versuche, dies Hemmnis zu überwinden, waren gescheitert. Da trat im Jahre 1846 ein Ereignis ein, welches zur Entscheidung drängte: die vorläufige Übergabe der dänischen Missionsstation Trankebar. Mit der Übernahme dieser Station erwuchs der Dresdner Missionsgesellschaft eine neue große Verantwortung. Ein größerer Aufwand von Geldmitteln war unvermeidlich. Zwar konnte man damals recht deutlich Gottes Fürsorge spüren, indem nicht bloß das dänische Missionskollegium, sondern auch andere Missionsfreunde in Dänemark, Norwegen, Schweden (Lund), im Elsaß u. a. O. neue und reichliche Beiträge sandten oder zusagten. Aber da dies alles den augenblicklich dringenden Ansprüchen nicht genügte, so glaubte Graul den entscheidenden Schritt tun zu müssen, daß er trotz mancher Gesuche keine neuen Zöglinge in das Seminar aufnahm. Außerdem war er der Überzeugung, daß die australische Mission als aussichtslos aufzugeben sei, dagegen das Tamulenland mit allen zu Gebote stehenden Mitteln und Kräften ausschließlich bearbeitet werden müsse.

Aber das genügte dem energischen Missionsdirektor noch nicht. Er kam zu der Erkenntnis, daß er der neuen großen Aufgabe in Ostindien nur durch zwei wichtige, tief einschneidende Maßregeln gerecht werden könne: 1. durch eine bessere, womöglich akademische Ausbildung der Missionare (besonders mit Rücksicht auf das gebildete Tamulenvolk), 2. durch eine Umgestaltung der heimatlichen Missionsleitung.

Durch den Einblick in die Verhältnisse der indischen und anderer Missionen hatte er schon damals erkannt, daß es keineswegs geraten sei, möglichst viele, sondern vielmehr wenige, sorgfältig ausgewählte, „nach Herzensstellung, Gaben und Bildung möglichst tüchtige“ Missionare auszusenden und ihnen alle Mittel in die Hand zu geben, die sie brauchen, um Kirchen und Schulen in der Heidenwelt zu gründen, eingeborene Gehilfen heranzubilden usw. Insonderheit, meinte er, hat, für die Gegenwart wenigstens, die lutherische Kirche weder Trieb noch Beruf und Gabe, in die Weite und Breite zu wirken, ihr Beruf und ihre Gabe besteht hauptsächlich darin, auf den Grund und in die Tiefe zu gehen und den Leuchter göttlichen Wortes rein und helle zu halten und auf die Kirchengemeinschaften ringsumher einen heilsamen Einfluß auszuüben.[1]) Geleitet von diesen weitgehenden Gedanken, trat er zuerst auf der Generalversammlung 1846 und danach am 27. April 1847 in einer Komiteesitzung mit dem Vorschlag hervor,

[1]) M.=Bl. 1847, 175. 313.

die Anstalt wie überhaupt den Zentralsitz der Mission nach Leipzig zu verlegen, damit die Zöglinge die dortige Universität mit besuchen könnten.

Dies sollte der erste Schritt sein zur Verwirklichung eines Lieblingsgedankens von Graul, den er bis an sein Ende beharrlich verfolgt hat: die Mission und die Universitäten miteinander in mehr Beziehung zu setzen. Die Mission, welche bisher eine Winkelsache gewesen war, sollte durch die Universität auf die Höhe ihrer Aufgabe gestellt, und andrerseits die Universität durch die Missionswissenschaft bereichert und zur Unterstützung der Mission mit herangezogen werden. An die letztere Aufgabe legte er in den letzten Jahren seines Lebens mit Aufbietung seiner gebrochenen Kraft selbst Hand an.

Man kann sich denken, welch Befremden und welchen Widerstand diese „tief eingreifende Maßregel" bei dem Dresdner Komitee hervorrief. Wie eine Mutter ihr Kind, so hatte es die Mission und ihre Anstalt gepflegt, und aus diesem Liebeswerk war viel Segen für Dresden und das ganze Sachsenland geflossen. Und nun sollte mit einem Male das enge Lebensband durchschnitten werden! War nicht zu fürchten, daß dadurch die Anstalt und das Werk selbst geschädigt würden? Obgleich Grauls treuer Freund, Graf Einsiedel, für diesen Vorschlag eintrat, wurde er doch im April 1847 von der Mehrzahl der Dresdner Glieder abgelehnt. Doch gestand man soviel zu, daß die Endentscheidung erst im Beisein der auswärtigen Mitglieder beim nächsten Missionsfest getroffen werden solle.

Demgemäß wurde diese wichtige Sache denselben in einem Zirkularschreiben mitgeteilt und ihr Gutachten eingefordert. Während des ganzen Sommers 1847 wurde nun über diese brennende Frage viel für und wider verhandelt und beraten. Auch Graul benutzte jede Gelegenheit, sich immer deutlicher über seinen Plan auszusprechen, der auf das Ziel hinausging, „die Missionsanstalt aus dem engen Boden eines Missionsvereines auf den weiten und tiefen der ganzen lutherischen Kirche zu verpflanzen". Das könne aber nicht anders geschehen, als daß die Sächsische Missionsgesellschaft von ihrer dominierenden Stellung in die eines einfachen Landesvereines zurücktrete und daß das Seminar als ein Gesamtwerk aller Vereine anerkannt und demgemäß eingerichtet und geleitet werde.

Diese Darlegungen zeigten, daß mit der Frage der Verlegung der Anstalt die andere in betreff der Missionsleitung eng zusammenhing. Viele Missionsvereine hatten sich der Dresdner Mission seit ihrer Gründung angeschlossen und ihr zu einer raschen Blüte verholfen. Aber eben durch dieses Wachstum erwies sich der der Anfangszeit angepaßte Rock ihrer äußeren Organisation als viel zu eng. Manche von jenen auswärtigen Vereinen, wie der Bayrische und Hannöversche, konnten ebensoviele, wenn nicht mehr Mitglieder und Beiträge aufzeigen als der Sächsische, und doch standen sie in dem Verhältnis untergeordneter Hilfsvereine, während

die Dresdner die Leitung des Werkes vorwiegend in ihren Händen hatten. Zwar hatte man versucht, durch Zuziehung auswärtiger Mitglieder der Bedeutung jener Vereine Rechnung zu tragen. Im Jahre 1846 belief sich die Zahl derselben auf 18, neben 12 Dresdnern. Aber die auswärtigen Mitglieder konnten nur selten vollzählig an den Sitzungen teilnehmen, schriftliche Abstimmung verzögerte die Entscheidung und machte, besonders bei Meinungsverschiedenheit, in wichtigen Fragen oft eine Verständigung unmöglich. Je dringlicher nun die Entscheidungen für die sich rasch entwickelnde indische Mission wurden, um so mehr machte sich das Bedürfnis einer besseren Organisation fühlbar.

Es war deshalb ganz zeitgemäß, daß vor dem Missionsfest 1847 der Breslauer Verein den Antrag stellte, die Missionsleitung einem engeren Ausschuß, Missionskollegium genannt, bestehend aus etwa 5 Personen, zu übertragen, welcher möglichst allgemeines Vertrauen auch im Ausland genösse, und dessen Mitglieder durch nahes Beieinanderwohnen in den Stand gesetzt wären, alle Angelegenheiten sofort in gemeinsame Beratung zu nehmen. Diesem Missionskollegium solle eine am Jahresfest zusammentretende Generalversammlung von stimmberechtigten Deputierten der verschiedenen Missionsvereine gegenüberstehen, vor der das Kollegium alljährlich Rechenschaft über seine Verwaltung abzulegen hätte.

Diese wichtigen Fragen wurden in dreitägiger ernstester Beratung bei und nach dem Jahresfeste am 30./31. August und 1. September von der Generalversammlung unter dem Vorsitz des P. von der Trenk[1]) erwogen und entschieden. Gegenwärtig waren 23 Deputierte, darunter 7 Nichtsachsen, P. Wermelskirch-Erfurt, Sup. Catenhusen-Lauenburg, P. Reuter-Nürnberg, P. Ehlers-Breslau, P. Münchmeyer a. a. Unter den Sachsen war es vor allen Professor D. Harleß aus Leipzig, der warm für Grauls Pläne eintrat und alle Fragen so klar und eingehend beleuchtete, daß ein Bedenken nach dem anderen gehoben wurde.

Zuerst wurde über die Hauptfrage, die Verlegung des Seminars nach Leipzig, verhandelt. Noch einmal versuchten Dresdner Mitglieder, von diesem Schritte, der so folgenschwer und für das Missionswesen der Stadt Dresden so schädlich zu sein schien, abzuraten. Dem gegenüber wurde betont, daß das Wohl des Ganzen dem Interesse eines Vereins vorgehen müsse. In Dresden sei überhaupt kein geeigneter kirchlicher Boden für die Missionsanstalt: die obersten Behörden der Mission unfreundlich, infolge der Stephanschen Verirrung mißtrauisch, die Geistlichkeit bis auf einen ihr fernstehend; die meisten Missionsfreunde fänden sich dort nur in einem pietistischen Kreise, größtenteils Leute niederen Standes, die durch ihre überschwengliche Weise auf die Missionszöglinge keinen guten Einfluß ausübten. Dagegen biete Leipzig durch seine Universität Gelegenheit zu einer gründlichen theologischen und sprachlichen Vorbildung der Missionare, besonders auch für das Studium der indischen Sprachen und Litteratur. Jetzt gerade sei die rechte Zeit zur Verlegung der Anstalt gegeben, da das Haus leer sei und der eine Zög-

[1]) Vergl. seinen Bericht M.-Bl. 1847, 322 ff.

ling in demselben, Speer, nächstens die Universität Leipzig beziehen werde. In Leipzig sei auch die Unterstützung mehrerer Geistlicher zu erwarten (M. Schneider u. a.), die dort in das Kollegium eintreten könnten. Nach Verlegung der Anstalt könne Dresden immer noch der Sitz für den Missionsverein in Sachsen bleiben, seine Missionsstunden behalten usw.

Am 31. August kam es zur Entscheidung. Mit großer Majorität — nur 3 Dresdner Mitglieder waren dagegen — wurde beschlossen, so bald als möglich die Missionsanstalt nach Leipzig zu verlegen und dort zur Leitung der Mission ein Kollegium von 5 Mitgliedern einzusetzen: Graf von Einsiedel als Vorsitzender, Professor D. Harleß, M. Schneider, Katechet an der Petrikirche, und Direktor Graul, sowie ein von den 4 Mitgliedern zu ernennender Kassierer.

Das Kollegium soll alljährlich am Missionsfeste mit den stimmberechtigten Abgeordneten der Vereine zu einer Generalversammlung zusammentreten, vor welcher es Rechenschaft von seiner Tätigkeit zu geben hat. Die Zusammensetzung dieser Versammlung und die Zahl der stimmberechtigten Vereine und der ihnen zu erteilenden Stimmen wurde festgesetzt: nämlich 36 verschiedene Missionsvereine in 21 lutherischen Kirchengebieten, denen 36 Stimmen zuerteilt wurden. (Anhang Nr. 30 giebt die Liste von 1848.) Zu gleicher Zeit wurden die von einer damit beauftragten Kommission aufgestellten neuen Statuten der Missionsgesellschaft durchberaten und festgesetzt. In kurzen deutlichen Zügen entwerfen sie das Bild der neuen Organisation der Mission. Die wichtigsten beiden ersten Paragraphen, welche die leitenden Grundsätze der Tätigkeit enthalten, schließen sich an die ursprüngliche kürzere Fassung des ersten Entwurfs von 1837 an. (Anhang Nr. 32.)

Daß diese Lösung der wichtigen Frage eine sehr glückliche war, ist durch die weitere Entwicklung der Mission erwiesen worden. Die Evangelisch-lutherische Mission wurde durch diese Neuorganisation auf die Höhe ihrer Aufgabe gestellt als das gemeinsame Werk lutherischer Missionsfreunde in fast allen lutherischen Ländern. Das Verhältnis der durch dies Werk verbundenen gleichberechtigten Glieder dieses Körpers ist so genau und klar bestimmt und ihm ein so entsprechendes, aktionsfähiges Organ zur Leitung aller Angelegenheiten gegeben, daß diese Einrichtung während der letzten 55 Jahre fast ganz unverändert fortbestanden und sich als segensreich bewährt hat. Leipzig eignete sich auch mit seiner Universität und nach seiner ganzen Lage und Bedeutung besser zum Sitz und Mittelpunkt der Mission als Dresden.

Die Dresdner Freunde wußten sich alsbald in die neue Sachlage zu finden, indem sie sich mit allen sächsischen Missionsfreunden zu einem „Sächsischen Hauptmissionsverein“ verbanden, dessen Sitz nach wie vor Dresden ist, und der seitdem der Sache der Mission mit stetig wachsender Beteiligung der Gemeinden gedient hat. (Anhang Nr. 33.)

Mit dieser neuen Einrichtung kommt der erste Zeitabschnitt der Geschichte der Evangelisch-lutherischen Mission, die Zeit der „Dresdner Gesellschaft“, zum Abschluß. Die Gesellschaft trägt hinfort den Namen der Stadt, wo sie seit 1848 ihren Sitz hat.

2. Die Dresdner Mission auf drei Missionsgebieten.

8. Kapitel.

Der Missionsversuch in Australien.

Wunderbar sind Gottes Wege in der Mission! Er läßt es oft geschehen, daß seine Knechte verkehrte Schritte tun, und doch müssen auch diese dazu dienen, daß sein Werk endlich an das ihm gesteckte Ziel komme. So ging es der Dresdner Missionsgesellschaft. Sie hatte ein Missionsseminar und eine Anzahl Zöglinge, die Ende 1837 ihren Kursus absolviert hatten. Wohin aber sollte man sie senden? Der Herrnhuter Bischof Halbeck, der als Missionar der Brüdergemeinde 19 Jahre lang in der Kolonie gearbeitet hatte, lenkte die Blicke der Dresdner zunächst auf Südafrika, und zwar auf die Hottentottendörfer der englischen Regierung. Aber dieser Plan erwies sich als unausführbar. Die Londoner Missionsgesellschaft kam schon der rechten Spur näher — sie wies auf die Madráspräsidentschaft hin — und noch mehr der Vorschlag des lutherischen Missionsvereins zu Breslau, mit Rhenius, „dem tüchtigsten Missionar in Indien“, sich zu vereinigen, der nach seinem Konflikt mit der Englischen Kirchenmission zusammen mit seinen deutschen Kollegen Schaffter, Müller und Lechler eine unabhängige Tinnewēli-Mission begründet hatte, für welche er auch in Deutschland Unterstützung suchte. (Anhang Nr. 8.)

Da es sich aber aus den Verhandlungen mit Rhenius ergab, daß er mehr zur Lehre der englischen Dissenters als zum lutherischen Bekenntnis sich hinneigte, so sah man von einer Vereinigung mit ihm ab, und das war ein Glück für die Dresdner Mission, denn nach Rhenius' Tode (5. Juni 1838) ward es offenbar, daß weder seine Mitarbeiter noch seine Gemeinden die feste Grundlage für eine lutherische Missionskirche darboten. Wohin sich nun wenden?

Gerade damals wanderte die wegen ihres Festhaltens am lutherischen Bekenntnis von den preußischen Behörden hart bedrängte Gemeinde in Klemzig bei Züllichau nach Südaustralien aus, um in der Fremde ungehindert ihres Glaubens leben zu können. Dies wurde der Anlaß, daß auch die Augen des Dresdner Komitees auf dies Land gerichtet wurden. P. Kavel, der Seelsorger dieser Gemeinde, hatte nämlich schon vorher in London bei den Verhandlungen betreffs der Überfahrt seiner Gemeinde-

glieder die Bekanntschaft des reichen Herrn G. F. Angas, des Präsidenten der „Südaustralischen Kolonisations-Kompagnie“, eines Baptisten, gemacht, der alle diese Auswanderer in seinen weitläufigen Besitzungen in Südaustralien anzusiedeln versprach. Zu gleicher Zeit erklärte sich dieser wohlwollende Engländer bereit, deutsche Missionare, die sich diesen Auswanderern anschließen würden, zu unterstützen. Mit Wermelskirch, der auf diese Kunde im Mai 1837 nach London gereist war, verabredete er, daß er, falls seine Gesellschaft innerhalb der britischen Kolonie in Südaustralien zu missionieren gesonnen sei, ihr für die nächsten Jahre eine jährliche Unterstützung von 100 £ Sterling (2000 Mk.) zum Unterhalt von zwei Missionaren gewähren wolle, so lange er mit dem Verfahren der Missionare würde einverstanden sein können. Doch sollten diese Missionare von ihrer Gesellschaft ihre Instruktionen erhalten.

Das Komitee sah in diesem ungesucht ihm gemachten Anerbieten einen göttlichen Wink, dem es folgen zu müssen glaubte, und beschloß in der Sitzung vom 3. Oktober 1837 eine lutherische Mission in Südaustralien zu beginnen.[1]) Zwei der ersten aus dem Berliner Seminar gekommenen Zöglinge [2]) wurden sogleich für die neue Mission bestimmt: Chr. Gottlob Teichelmann, geboren am 15. Dezember 1807 in Dahme (Brandenburg), und Clamor W. Schürmann, geboren 7. Juni 1815 zu Schledehausen bei Osnabrück. Das Komitee wünschte natürlich, daß diese ihre ersten Sendboten in Dresden ordiniert werden möchten, und konnte wohl um so mehr erwarten, daß sein darauf zielendes Gesuch von dem Sächsischen Landeskonsistorium gewährt werden würde, als ja früher auch einige Basler Zöglinge in Dresden ordiniert worden waren. Doch zu seinem Schmerze wurde seine Bitte abgeschlagen mit dem Bemerken, daß jene beiden Zöglinge ihre Vorbereitung zu den Funktionen als „Prediger und Missionare“ nicht genügend nachgewiesen hätten. Außerdem berief es sich auf ein Studiengesetz älterer Zeit, wonach nur diejenigen in Sachsen ordiniert werden können, welche auf einer inländischen Universität studiert haben.

Die tapferen Männer des Vereins ließen sich durch diese bittere Erfahrung nicht entmutigen, sondern suchten sich zu helfen, so gut sie konnten. Durch des Grafen von Einsiedel persönliche Bemühungen bei auswärtigen Kirchenleitungen fanden sie zuerst in Altenburg bereitwilliges Entgegen-

[1]) Dieser Schritt zeigt, daß sich bei den Dresdnern keineswegs eine solche Engherzigkeit und Unduldsamkeit gegen Andersgläubige fand, wie man sie ihnen vielfach schuld gab. Aber eine gewisse Inkonsequenz und Unklarheit lag doch in der Annahme des Angas'schen Anerbietens und seiner Bedingung. Daß man das fühlte, zeigt sich auch darin, daß man seine Gaben nicht mit im Jahresbericht aufführte. In der Tat hat das Abhängigkeitsverhältnis der Mission von den Engländern in Australien später mit zum Scheitern des ganzen Unternehmens beigetragen.

[2]) Engelcke mußte wegen Krankheit die Anstalt verlassen.

kommen. Am 1. und 2. Februar 1838 wurden Teichelmann und Schürmann von dem Konsistorium in Altenburg geprüft, welches ihnen das Zeugnis gab, daß sie in allen Fächern befriedigende Kenntnisse besäßen. Am 3. wurden sie nach vorangegangener Beichte auf die lutherischen Symbole verpflichtet. Am 4. ordinierte sie Generalsuperintendent Hesekiel, einer der ersten Bahnbrecher der kirchlichen Bewegung in Altenburg, in Gegenwart der Herrschaften und vor einer sehr zahlreich versammelten Gemeinde. Wenige Tage darauf, am 8. Februar, wurden beide in der Waisenhauskirche zu Dresden von Wermelskirch unter herzlicher Teilnahme der Missionsfreunde abgeordnet und am folgenden Tage nach Mitteilung ihrer eingehenden Instruktion mit besonderen Segenswünschen als die „Erstlinge der Gesellschaft“ feierlich entlassen.[1]) Sie verließen nun sofort Dresden, um von den Ihrigen Abschied zu nehmen und über London nach dem Lande ihrer Bestimmung zu reisen. Am 28. Mai gingen sie als Zwischendeckpassagiere von London aus unter Segel und kamen nach einer glücklichen Fahrt am 14. Oktober in Adelaide an.

Dort erging es ihnen am ersten Tage fast so wie Ziegenbalg und und Plütschau bei ihrer Ankunft in Trankebar: infolge eines Mißverständnisses fanden sie in der ersten Nacht in Adelaide keine Unterkunft, sondern mußten in einem Magazin auf Brettern ihre Ruhestätte suchen, wo sie nur notdürftig gegen die Kälte der Nacht geschützt waren. Dann brachte sie die Weigerung des Agenten, ihren Gehalt pränumerando zu bezahlen, in peinliche Verlegenheit. Doch diente diese Not dazu, ihnen hilfreiche Freunde zu erwecken. Ein englischer Prediger sammelte 100 £ (2000 Mk.) für sie, und auch der Gouverneur suchte ihre Niederlassung und ihren ersten Anfang möglichst zu erleichtern.

Da wir es als unsere Aufgabe ansehen, die evangelisch-lutherische Tamulenmission darzustellen, so können wir uns nicht auf eine ausführliche Schilderung der australischen Mission einlassen. Weil diese jedoch in einem gewissen Zusammenhang mit jenem Hauptwerk steht, so wollen wir wenigstens einige Hauptzüge aus dem Verlauf derselben kurz andeuten.

Adelaide ist die Hauptstadt der 1834 annektierten britischen Kolonie „Südaustralien“, die zwischen dem 26. Breitengrade und dem indischen Ozean im Süden gelegen ist und ein Klima wie Sizilien hat. In dieser Stadt ließen sich beide Missionare zunächst nieder und machten sich alsbald an ihre schwierigste Anfangsarbeit, die Erlernung der noch gänzlich unkultivierten Sprache der Papuas. Dabei fanden sie zwar, daß die Berichte mancher Kolonisten, welche diese schwarzbraunen Australneger das

[1]) Dr. Volkmann in Leipzig schreibt an das Komitee in Dresden, daß ihm Missionar Schürmann ungemein gefallen habe. Auch der den neuen Missionaren gegebenen Instruktion zollt er Beifall „wegen ihrer Milde“.

bildungsunfähigste Volk der Erde nannten, großen Affen verglichen und sie demgemäß auch wie das Wild der Steppe auszurotten suchten, weit übertrieben waren; sie freuten sich, an ihnen eine natürliche Munterkeit, manche Geschicklichkeiten, bei manchen Männern auch einen gefälligen Körperbau und stolze Haltung zu finden, aber bei näherer Beobachtung machten sie doch bald unliebsame Erfahrungen von der Unstetigkeit, Oberflächlichkeit und Verkommenheit dieser Heiden. Nur durch allerlei Lockmittel konnten sie dieselben sich allmählich willfährig machen. Die Erlernung der litteraturlosen Sprache dieser rohen Naturmenschen war mit bergehohen Schwierigkeiten verknüpft. Sie hatten sich zwar bald eine kleine Wörtersammlung angelegt, aber sie betraf nur sinnenfällige Gegenstände. Es dauerte lange, ehe sie über übersinnliche Dinge mit den Heiden reden konnten.

Die Missionare brachten es aber doch nach einigen Jahren schwerer Arbeit so weit, daß sie die Mundart des kleinen Tandanje-Stammes in der Umgebung von Adelaide erlernten, der nur etwa 200 Seelen zählte, und eine Grammatik und ein Wörterbuch dieser Sprache herausgeben konnten. (Anhang Nr. 34.)

Sobald sie sich einigermaßen mit den Eingeborenen verständigen konnten, fingen sie auch eine Schule mit ihren Kindern an und hielten Gottesdienst für die Großen, aber die Unbeständigkeit dieser verkommenen Neger stellte immer wieder ihre Geduld auf harte Proben. Neben der schwierigen Arbeit an den Eingeborenen trieb sie auch die geistliche Verwahrlosung der in ihrer Nähe wohnenden deutschen Landsleute, sich ihrer nach Kräften anzunehmen, sie zu deutschen Gottesdiensten um sich zu sammeln und für sie, wie für die Ureinwohner, eine Kirche in Adelaide zu bauen. Aber die kirchliche Gleichgültigkeit der deutschen Ansiedler stellte auch diesem von dem Komitee ihnen sehr empfohlenen Unternehmen große Hindernisse in den Weg.

Bei diesen vielen Enttäuschungen war es für die Missionare eine rechte Ermutigung, daß der englische Gouverneur der Kolonie sie mit Rat und Tat unterstützte, ihnen zwei „Häuschen" erbauen ließ und zur Niederlassung in Encounterbay 20 £ schenkte, wo sie bei den dortigen Engländern bald viel Anerkennung fanden. Diese rühmten in einem Berichte nach London die deutschen Missionare als Muster des Eifers und der Genügsamkeit. „Sie begnügten sich mit der Hälfte von dem, was ein Tagelöhner verdiente."

Groß war die Freude der einsamen Pioniere, als am 10. August 1840 zwei neue Missionare ankamen: Ed. Meyer, aus Berlin gebürtig, geboren 1813 und erst im Jänicke-Rückertschen Seminare, dann in Dresden ausgebildet, und Gottlieb Klose aus Löwenberg in Schlesien, geboren am 27. Dezember 1802. Beide waren zusammen mit Cordes nach Vollendung ihres Kursus in Greiz von dem Fürstlich-Reußischen Konsisto-

rium examiniert, ordiniert und in Dresden am 2. März 1840 abgeordnet worden.[1]) Die vier Missionare verteilten nun die Arbeit so unter sich, daß Teichelmann und Klose in Adelaide blieben, letzterer auf Anordnung des Dresdner Komitees und seiner Begabung und Bildung gemäß sich mehr dem Schulwesen widmend, während Meyer mit seiner Frau die schon von Schürmann ins Auge gefaßte Station Encounterbay (24 Stunden östlich von Adelaide) und Schürmann die neue Station Port Lincoln im Westen übernahm. Letzterem wurde zugleich das Amt eines „Beschützers“ der von den Kolonisten vielfach aufs grausamste bedrückten und verfolgten Urbewohner übertragen. Alle drei Stationen wurden durch Zuschüsse aus der Heimat und mit Hilfe der englischen Regierung mit Ackerland ausgestattet, um die Eingeborenen anzusiedeln.

Mit frischem Eifer machten sich die vier nun an die Arbeit. Sie mußten in Encounterbay und Port Lincoln neue Dialekte der Eingeborenen erlernen, die sie auch alsbald schriftlich zu fixieren suchten. (Anhang Nr. 34.) Sie bemühten sich auf allerlei Weise, ihr Vertrauen zu gewinnen und sie nicht bloß durch Belehrung und Unterricht, sondern auch durch Anleitung zum Ackerbau und nützlichen Arbeiten, wie Häuserbauen, Tischlerei usw. an ein stetiges, gesittetes Leben zu gewöhnen. Klose übernahm die Missionsschule in Adelaide, die sich bald in erfreulicher Weise zu entwickeln anfing und auf einige Frucht hoffen ließ. Der englische Gouverneur, der die Tätigkeit dieser hart arbeitenden schlichten Deutschen fortwährend mit Interesse verfolgte, äußerte sich im Jahre 1841 auch in einem Briefe an die Dresdner Gesellschaft sehr anerkennend über dieselben.

Aber alle die anfangs gehegten Hoffnungen erfüllten sich nicht. Gerade in der Schule mußten die Missionare die bittersten Erfahrungen machen. Denn die Unregelmäßigkeit und Unstetigkeit der eingeborenen Kinder, die oft monatelang wegblieben, um in dem „Busch“ mit ihren Eltern herumzuschweifen, machten lange Zeit einen regelmäßigen Unterricht unmöglich. Noch hoffnungsloser gestaltete sich die Arbeit an den Erwachsenen. Ihr Stumpfsinn und ihre Rohheit, ihr unstetes Wanderleben, ihre Scheu vor festen Wohnsitzen und regelmäßiger Arbeit, ihre Bettelhaftigkeit und sittliche Versunkenheit vereitelten immer wieder den Versuch einer regelmäßigen religiösen Beeinflussung derselben. Je mehr die Missionare die Eingeborenen kennen lernten, desto tiefere Blicke taten sie in den Abgrund sittlicher Versunkenheit, in dem diese sich befanden,

[1]) Meyer war anfangs dazu bestimmt, mit Cordes nach Indien zu gehen, hatte auch schon angefangen in Erlangen Tamulisch zu lernen, aber weil er sich noch vor seiner Aussendung zu verheiraten wünschte, sah das Komitee von seiner Bestimmung für die indische Mission ab, zumal da es damals noch nicht wußte, wie und wo diese begründet werden könnte.

Unzucht,[1]) Diebstahl, Faulheit, Mordlust und finsterer Aberglaube waren die Bande, mit denen Satan sie in die Tiefe zog. Kurz, man merkte bald: hier handelte es sich um eine lange blutsaure Geduldsarbeit an einem hinsterbenden Volk!

Während bei den Erwachsenen keine Frucht, ja nicht einmal ein hoffnungsvoller Ansatz zur Frucht sich zeigen wollte, fing endlich doch die Schule allmählich an sich zu heben. Die Kinder lernten nicht bloß Lesen und Schreiben, sondern auch die in ihre Sprache übersetzten biblischen Geschichten, lernten zu Christo als ihrem Heiland beten und ihm zu Ehren Lieder singen. Vielleicht wäre es auf diesem Wege gelungen, an das Ziel zu kommen, dessen Erreichung bei der Arbeit an den Erwachsenen sich je länger je weiter hinausschob — die Bildung einer Gemeinde. Aber auch diese Hoffnung wurde durch das Eingreifen der englischen Kolonialregierung vereitelt. Mitte 1845 beanspruchte diese das Recht, die Schule Kloses, die sie bisher unterstützt hatte, unter ihre unmittelbare Leitung zu stellen. Sie verlegte dieselbe in die Mitte der Stadt und stellte neben Klose noch andere Lehrer an derselben an.

Schon das machte es Klose schwer, sich zu fernerer Mitarbeit an der Schule zu entschließen. Als aber vollends Adelaide zum Sitz eines englischen Bischofs gemacht wurde und der erste Bischof Short, der Ende Dezember 1847 ankam, nun alsbald (wie Wilson in Indien) sein Aufsichtsrecht auch auf die lutherischen Missionare ausdehnen wollte und ihnen zumutete, die Eingeborenen, die sie etwa bekehren würden, der englischen Kirche zuzuführen[2]), da erklärten die Missionare, daß sie auf solches Ansinnen nicht eingehen könnten.

Schon vorher (1846) hatte das Dresdner Komitee beschlossen, daß es vorläufig keine Missionare mehr nach Australien aussenden wolle, und den australischen Missionaren den Rat gegeben, neben der Missionsarbeit sich der immer zahlreicher einwandernden deutschen Kolonisten nach Kräften anzunehmen, deren geistlicher Notstand immer fühlbarer geworden war. Deshalb hatten diese in demselben Jahre die Mission auf zwei Punkte, Encounterbay und Adelaide (Eben-Ezer), zusammengezogen, wo sie auch deutsche Gemeinden zu sammeln anfingen. Da sie von diesen Ge-

[1]) Ein Augenzeuge berichtete dem Verfasser, daß die Papuas, angesteckt von den Geschlechtskrankheiten unsittlicher Europäer, zum größten Teile im Aussterben begriffen seien. Gegenüber solchen Erfahrungen kann man die bewahrende Macht der indischen Kaste erst recht schätzen lernen, die besonders die mittleren Volksklassen vor solcher verderblicher Berührung mit den Lastern der Europäer u. a. behütet hat.

[2]) Diese Erfahrung, daß die Engländer bei aller ihrer Freigebigkeit gegen die deutsche Mission dieser nichts geben, ohne später noch mehr zu nehmen, hat sich manchmal auf dem Gebiete der deutschen Mission wiederholt, so z. B. in der dänisch-halleschen Mission in Indien, in der Goßnerschen Kolsmission u. a.

meinden unterstützt wurden, so erklärten sie sich bereit, auf jeden Zuschuß von Dresden zu verzichten, ohne deßhalb aus dem Verbande der Missionsgesellschaft auszutreten oder die eigentliche Missionsarbeit aus dem Auge zu verlieren.

Nachdem aber jene Verordnung des englischen Bischofs den Dresdner Missionaren jede Aussicht auf eine selbständige Wirksamkeit unter den Eingeborenen geraubt hatte, baten sie 1849 um ihre Entlassung aus dem Dienste ihrer Gesellschaft, die ihnen auch gewährt wurde. Meyer wurde zweiter Pastor der Gemeinde zu Lobethal, Bethanien und Hoffnungsthal, Klose Pastor der Gemeinde zu Adelaide 1850; Schürmann ward Lehrer und Dolmetscher zu Port Lincoln und Teichelmann Kolonist.[1])

Der Missionsversuch war trotz treuer zehnjähriger Arbeit mißglückt. Auch nicht ein Eingeborener war getauft worden. Wer wollte aber deshalb sagen, daß die Arbeit jener Männer ganz vergeblich gewesen sei? Sie hat der heimatlichen Gemeinde tatsächlich die wichtige Lehre gegeben, daß, wo Gott der Herr die Tür nicht auftut, Menschen sie nicht aufbrechen können, und daß in solchen Kolonien, wie Australien und Amerika, die dringendere Pflicht zuerst die kirchliche Versorgung der Kolonisten von Seiten der heimatlichen Kirche ist. Es wäre unrecht, die eigenen Kinder ohne Wort und Sakrament verkommen zu lassen und an ihnen vorübergehend, sich nur der Heiden anzunehmen. Und wie eine kirchlich verwahrloste weiße Bevölkerung das größte Hindernis der Heidenmission ist, so kommt die sittlich-religiöse Hebung derselben unmittelbar auch den anwohnenden Heiden zu Gute. Aber auch auf die heimatliche Missionsgesellschaft und noch weiter floß ein Segen von dieser Arbeit an den eigenen Landsleuten wieder zurück. Die von den Dresdner Missionaren (zu denen später noch die indischen Missionare Appelt und Meischel kamen) bedienten Gemeinden haben regelmäßig ihre Gaben nach Leipzig gesandt. Von ihnen ging auch die Anregung zu neuen Missionsbestrebungen in Australien aus, welche später besonders von Hermannsburg und Neuendettelsau geleitet wurden und von letzterem noch jetzt geleitet werden. Wie die Missionsarbeit unter der eingeborenen Bevölkerung einer solchen größtenteils von Europäern besetzten Kolonie in erster Linie Pflicht der dortigen Kirchengemeinschaften ist, so haben auch die lutherischen Gemeinden in Südaustralien, besonders die Immanuelsynode, neuerdings das Missionswerk selbst in die Hand genommen.[2])

---

[1]) Über ihre späteren Schicksale vergleiche Schürmanns Mitteilungen im M.-Bl. 1893, 114. Der sehr tüchtige Schürmann wurde später Pastor in Victoria und Leiter einer Konferenz von deutschen Pastoren.

[2]) Näheres über diesen Missionsversuch siehe 19.—22. Dresdner Jahresberichte; Alex, 50 Jahre, S. 67 ff., Karsten, Geschichte der evangelisch-lutherischen Mission in Leipzig, I., S. 47 ff.

9. Kapitel.

Die Wegebahnung der Mission nach Ostindien.

Ein Musiklehrer sucht seine Schüler oft durch Vorspielen von Dissonanzen zum Verständnis der harmonischen Akkorde anzuleiten. So bringt auch in der Missionstätigkeit oft das Mißlingen Gewinn. Es bringt dem, der offne Augen hat, den Gewinn der Erfahrung und des Hinweises auf die rechte Fährte. Das war auch bei den ersten Missionsversuchen der Dresdner Gesellschaft der Fall. Man kann zwar nicht sagen, daß erst das Mißlingen der Australischen Mission ihr zu einem zweiten Versuch Anlaß gegeben habe, aber dies diente doch dazu (ebenso wie später die ähnliche Entwicklung einer dritten Mission in Nordamerika), das indische Missionsgebiet immer ausschließlicher als das von Gott der Dresdner Mission zugewiesene einzige hinzustellen. Schon von Anfang an hatten ihre Leiter das richtige Gefühl, daß die bescheidene Unternehmung in Australien der rasch aufstrebenden neuen Gesellschaft nicht genügen würde. Deshalb sahen sie sich unmittelbar nach Aussendung ihrer Erstlinge nach einem zweiten Missionsgebiet um. Die Wahl war nicht schwer: Gottes Finger wies sie nach Ostindien. Dorthin waren schon lange die Blicke der Sächsischen Missionsgesellschaft gerichtet. So schon in dem ersten Aufruf vom 16. August 1819: „Vorzüglich wächst," heißt es da, „in Ostindien eine Ernte von unermeßlichem Umfange." Seitdem 1833 Ostindien auch nicht-englischen Missionaren eröffnet worden war, wurde es eine Zeitlang das Ziel der meisten evangelischen Missionsbestrebungen, das offene Missionsland, welches für die Missionsarbeit so viele Vorteile bot wie wenig andere.

Und in der Tat, für eine lutherische Missionsgesellschaft in Sachsen lag nichts näher, als an Ostindien zu denken, das Land jener einst reich gesegneten dänisch-halleschen Mission, die damals infolge mangelnder Unterstützung aus der Heimat dem Untergange nahe war. Darum hatte schon 1834 der Dresdner Verein, zusammen mit dem Leipziger Bruderverein, mit dem dänischen Missionskollegium, welches die Aufsicht über die Missionsstation Trankebar führte, Verbindung anzuknüpfen gesucht. Die Dänen waren aber sehr spröde und antworteten gar nicht. Die Stunde des HErrn war noch nicht gekommen. Sie kam erst, als die Evangelisch-lutherische Gesellschaft begründet war und ihre Erstlinge nach Australien ausgesandt hatte. Wiederholte laute Hilferufe aus Indien lenkten damals die Aufmerksamkeit der lutherischen Missionsfreunde auf dies Land.

Es war eine jener merkwürdigen providentiellen Fügungen, denen wir in der Missionsgeschichte öfters begegnen, daß gerade in den Gründungsjahren dieser Mission der von Halle nach Borneo ausgesandte Missionar

Berger Trankebar besuchte (22. Juni 1836) und noch aus dem Munde des greisen Dr. Caemmerer dessen bittere Klagen über die Vernachlässigung dieser Mission vernehmen und durch seinen am 1. Jan. 1838 veröffentlichten Bericht der Heimat übermitteln konnte. Aus diesem schon S. 35 erwähnten und Anhang Nr. 15 abgedruckten Bericht bringen wir hier nur noch den bemerkenswerten Schluß desselben.

„Trankebar ist die Mutter aller Missionen in Indien und war ehemals die Krone derselben. Die Engländer nennen dieselbe noch heute das heilige Land. Hier ging zuerst das Licht des Evangeliums auf, von hier aus verbreitete es sich nach allen Teilen Ostindiens . . . , aber jetzt ist die dortige Gemeinde geistlich und leiblich verwahrlost" . . . . „Diese heilige Sache, die einst in der schönsten Blüte stand, geht den Krebsgang und eine Frucht nach der anderen fällt ab. Geht es noch einige Jahre so fort, so steht nichts anderes zu erwarten, als daß sie sich, da schon jetzt mehr Schale als Kern zu finden ist, endlich ganz auflöst" . . . . „Nicht Geld ist es, sondern Arbeiter, die vom Geiste des HErrn erfüllt sind, müssen in den Weinberg des HErrn nach Trankebar gesandt werden, um das Feuer daselbst anzufachen, das am Verlöschen ist. Sollte in unserer Zeit, wo der evangel. Geist in Deutschland wiederum so lebendig geworden ist, kein Theologe gefunden werden, der sich zum Missionar vom HErrn selbst berufen fühlte und dazu sich eignete?"

Als diese Worte veröffentlicht wurden, da war dieser Mann schon bereit, und sein Kommen war um so nötiger, als am 22. Okt. 1837 Dr. Caemmerer, der letzte hallesche Missionar in Trankebar, die Augen schloß. Und der Ruf Bergers aus Trankebar fand ein Echo, wenn auch nicht in Halle, wo man längst kein solches Interesse mehr an Trankebar nahm als sonst, sondern in Dresden:

„Wir glauben," erklärte der Berichterstatter auf dem Dresdner Feste 1838, „gegen eine gewisse Gegend in der Heidenwelt eine besondere Verpflichtung zu haben, der wir uns nicht entschlagen mögen. . . . . Dr. Caemmerer, der letzte Missionsprediger, der 46 Jahre mit rühmlichstem Eifer daselbst gewirkt hat, ist kürzlich gestorben, die Trankebarer Gemeinde ist verwaist, und viele der von dem bekannten Missionar Ch. Fr. Schwartz gesammelten Tandschäurschen Gemeinden[1]) sind wegen eines Streites von den englischen Missionaren verlassen. Es schien uns deshalb eine ausgemachte Pflicht der Liebe zu sein, die wir um so mehr erfüllen mußten, als wir von vielen Freunden unserer Kirche darauf aufmerksam gemacht wurden."

Diese Überzeugung drängte zur raschen Tat. Im Auftrag des Komitees reiste Wermelskirch im September 1838 nach Kopenhagen, um dort persönlich mit dem Königl. Missionskollegium über eine gemeinsame Missionsarbeit und baldige Aussendung von zwei Missionaren nach Trankebar zu verhandeln.

Die Glieder desselben scheinen kein großes Missionsinteresse mehr gehabt zu haben. Daher hatte sich in Dänemark schon vor längerer Zeit eine freie Missionsgesellschaft zur Erweckung und Pflege des Missionssinnes gebildet. Ihr damaliger

---

[1]) Die aufmerksamen Leser von Kapitel 3 können die in diesen Worten des Jahresberichtes enthaltenen Unrichtigkeiten leicht berichtigen.

Präsident, Pastor Fenger in Liunge bei Sorö, bekannt durch seine nach langjährigen sorgfältigen Studien der dänischen Akten 1842 herausgegebene „Geschichte der Trankebarer Mission,[1]) war schon damals beflissen, den Blick der undankbaren Gegenwart auf die Geschichte der denkwürdigen dänisch-halleschen Mission in Ostindien zu lenken.

Wermelskirch fand äußerlich eine freundliche Aufnahme am königl. Hofe und bei dem Kollegium, welches damals aus drei Mitgliedern bestand: Staats- und Justizminister v. Stegmann, D. Mynster, Bischof von Seeland, und Konferenzrat Hammerich. D. Mynster war nicht dafür, daß die Dresdner Gesellschaft in Trankebar eine eigene Mission errichte, wohl aber, daß sie in Verbindung mit dem Missionskollegium das dortige Werk unterstütze und fördere. Doch wollte er, ehe er sich durch ein Übereinkommen binde, erst das Gutachten des Trankebarer Gouvernements, dem die Mission unterstellt war, und des dortigen Kaplans Knudsen einholen. Minister Stegmann ging auch freundlich auf Wermelskirchs Gesuch ein, meinte aber, bei den klugen Indern werde wenig auszurichten sein. Der König, bei dem Wermelskirch am 10. September eine Audienz hatte, erklärte sich bereit, die etwaigen Beschlüsse des Missionskollegiums in betreff eines Zusammenwirkens mit den Deutschen zu bestätigen.

Durch Mynsters ausschlaggebenden Bescheid wurde die Sache wieder nach altem Brauch auf eine sehr lange Bank geschoben. Wichtig war auch die Begegnung Wermelskirchs mit P. Fenger und einer Versammlung dänischer Geistlicher, die sich mit den Grundsätzen der Dresdner Mission, namentlich ihrer kirchlichen Stellung, sowie mit der den Missionaren gegebenen Ausbildung einverstanden erklärten und sich zu einer gemeinsamen Wirksamkeit geneigt zeigten.

Wiederum hüllte sich das dänische Missionskollegium in Stillschweigen. Trotz nochmaligen Anklopfens 1839 keine Antwort. Das war bitter, aber doch heilsam: der Anfang der ostindischen Mission sollte nicht unter königl. dänischer Sanktion gemacht werden, sondern ein Glaubenswerk sein. Und die Missionsleiter in Dresden hatten Glaubensmut genug, um auch wie mit verbundenen Augen dahin zu gehen, wohin deutliche Fingerzeige ihres Gottes sie wiesen.

Ostern 1839 hatten die Zöglinge Cordes und Meyer ihren Kursus vollendet. Während des Sommersemesters wurden sie nach Erlangen gesandt, wo sich Prof. Fr. Rückert freundlich erboten hatte, sie ins Tamulische einzuführen. Die theologischen Professoren Harleß, Höfling u. a. ließen sie gern mit an ihren Vorlesungen teilnehmen, und auch Prof. Carl v. Raumer nahm sich ihrer väterlich an. So verlebten sie dort ein reich gesegnetes Halbjahr, das ihnen für ihren künftigen Beruf viel Ausbeute brachte.

Unterdessen hatte das Komitee in einer Sitzung vom 24. Juli 1839

---

[1]) Ins Deutsche übersetzt durch Dr. E. Franke. 1845. Durch dies viel gelesene, auch jetzt noch wertvolle Buch hat der Verfasser das Interesse für die ostindische Mission und das Verständnis für ihre hohe Bedeutung in Deutschland noch viel mehr als in Dänemark gefördert.

beschlossen, die Gründung einer ostindischen Mission, bezüglich den Versuch eines Anschlusses an die Trankebarer Mission, zu beschleunigen durch Aussendung eines oder zweier Missionare nach Indien, die etwa wie Missionar Berger an Ort und Stelle die Verhältnisse erkunden und dann entweder sofort ihre Tätigkeit daselbst beginnen oder, falls dies unausführbar sein sollte, nach Südaustralien weiter reisen könnten. Für diese schwierige Aufgabe schien niemand geeigneter als **Cordes.** Und in der Tat war diese Wahl von entscheidender Bedeutung für die ganze Zukunft der Tamulenmission. Denn Cordes war das von Gott auserlesene Werkzeug zur Neubegründung der lutherischen Tamulenmission.

Heinrich Cordes, der „Vater der neuen lutherischen Tamulenmission“, geboren am 21. März 1813 in einem hannoverschen Pfarrhause in Betzendorf bei Lüneburg, wurde zuerst im Geiste des Rationalismus erzogen, der ihn zwar innerlich nicht befriedigte, aber doch, wie er selbst erzählt, auf die abschüssige Bahn eines „rationalistisch eitlen Lebens“ stellte. Seine Begabung, wie sein Herzenswunsch wies ihn zum Studium der Theologie, aber er mußte diesen Gedanken auf Wunsch seiner Eltern aufgeben, deren Verhältnisse es nicht gestatteten, zwei Söhne studieren zu lassen. So wurde er Buchhändler, und dieser Beruf führte ihn im Jahre 1833 nach Freiberg in Sachsen, wo er durch den Verkehr mit dem frommen Kandidaten Lincke erweckt wurde und bald in Beziehung zu dem damals in Dresden aufblühenden Missionsleben trat. Dort wurde auch in seiner Seele jene Begeisterung für die Mission entzündet, die ihn bis zum letzten Atemzuge nicht verlassen hat. Aber die Versagung der Einwilligung seines Vaters nötigte ihn zuerst die schwerste Lektion des Missionslebens zu lernen: Entsagung und Geduld. Im Jahre 1835 trat er deshalb bei einem christlichen Buchhändler in Straßburg in eine ihm mehr zusagende Stellung ein. Doch als er dort die Kunde von der Eröffnung der lutherischen Missionsanstalt empfing, fragte er nochmals bei seinem greisen Vater an. Und diesmal erhielt er die Erlaubnis. So trat er am 15. April 1837 in das Dresdner Seminar ein,[1]) wo er noch an dem ersten Kursus mit teilnehmen konnte, der innerhalb zweier Jahre zu Ende geführt wurde. Hier legte er in unermüdlichem Fleiß den Grund zu einer tüchtigen theologischen Bildung und erlangte jenen klaren Blick, gesundes

---

[1]) D. Scheibel gibt ihm in einem Briefe an das Komitee vom 26. 11. 36 das Zeugnis: „Cordes ist ein wahrhaft erweckter Christ und vielseitig gebildeter Mann. Sein Privatschreiben an mich zeigt eine so tiefe Erweckung, daß ich nichts anderes als großen Segen von seinem Berufe erwarten kann. Der Kaufmannsstand ist wegen seiner praktischen Gewandtheit und Übung und seiner ihm oft gewöhnlichen Anlage für lebende Sprachen besonders vorbereitend für den Missionsdienst.“

Urteil und feinen Takt in bezug auf kirchliche Lehre und Praxis, welche er in seinem Missionsleben oft bewiesen und immer zum Segen des Werkes verwendet hat.

Nach seiner Rückkehr von Erlangen Mitte August 1839 bereitete er sich mit Meyer und Klose auf das Schlußexamen vor. Aber lange Zeit war es ungewiß, wo sie dies Examen machen und die Ordination empfangen sollten. Wie in Dresden, so trug man diesmal auch in Altenburg (mit Rücksicht auf Wermelskirchs Persönlichkeit) Bedenken, die Ordination der Missionskandidaten zu gewähren. Deshalb wandte sich das Komitee nach Greiz, wo man schon seit 1828 die Dresdner Mission unterstützt hatte. Der Greizer Fürst[1]) sowohl, als auch sein Konsistorium waren gern bereit, die Bitte der Dresdner zu erfüllen — ein neues Beispiel, wie die so viel angefochtene Zersplitterung der lutherischen Kirche in Landeskirchen doch auch ihr Gutes haben konnte. Nach dem Examen der drei Missionszöglinge vor dem Greizer Konsistorium erklärte sich dieses „mit großer Freudigkeit" zur Ordination bereit, die am nächsten Tag, dem 26. Februar, stattfand. Der hochverdiente treue Missionsfreund, Superintendent Dr. Schmidt, hielt die Ordinationsrede[2]) über 2. Tim. 2, 1: „So sei nun stark, mein Sohn, durch die Gnade in Christo Jesu!" Auch P. Lincke aus Stenn in Sachsen, Cordes geistlicher Vater, nahm an dieser erhebenden Feier Teil, um seinem jungen Freunde den Segen seiner Fürbitte zuzuwenden. Wegen des australischen Schiffes, das im Anfang April von London abgehen sollte (S. 83) hatte man Eile. Darum wurden schon am Montag, dem 2. März, in der gewöhnlichen Missionsstunde in der Waisenhauskirche zu Dresden die drei jungen Missionare unter zahlreicher Beteiligung der Dresdner Freunde abgeordnet. Die Versammlung war die größte, die bis dahin dort für Missionszwecke zusammen gekommen war. Wermelskirch hielt die Abordnungsrede über Matth. 28, 18—20, worin er den Inhalt des Missionsbefehls darlegte und auf die Abzuordnenden anwandte, und der für Australien bestimmte Missionar Meyer hielt eine Abschiedsrede.

Am nächsten Morgen wurden den Missionaren in einer besonderen Sitzung ihre Instruktionen ausgehändigt. Die wichtigste war die für Cordes bestimmte, die im Anhang abgedruckt ist (Nr. 35). Ihm wurde

[1]) Dieser Fürst, Heinrich XX., erklärte in einem eigenhändigen, an Graf v. Einsiedel gerichteten Schreiben seine Bereitwilligkeit, das „christliche Werk in gewünschter Weise zu fördern." Noch mehr als er haben andere Glieder des weitverzweigten Reußischen Stammes sich als Förderer der Missionssache in alter und neuer Zeit bewiesen. Schon im Anfang der dänisch-halleschen Mission waren drei Grafen Reuß korrespondierende Mitglieder des dänischen Missionskollegiums. Den Fürsten Heinrich 63. zu Klipphausen, der den Vorsitz in der Judenmission führte, haben wir schon erwähnt.

[2]) Dresdner Miss.-Nachrichten 1840, 17, wo sie ganz abgedruckt ist.

aufgetragen, über London nach Ostindien zu reisen, und dort vor allem die Verhältnisse der früheren lutherischen Missionsstationen Trankebar u. a. genau zu erforschen, darüber eingehend zu berichten und nicht eher definitive Anordnungen zu treffen, bis er Antwort vom Komitee erhalten haben würde. In seinem Verkehr mit Gliedern anderer Konfessionen wird ihm ein weises nnd mildes Benehmen zur Pflicht gemacht. Das Komitee schließt mit dem Ausdruck der guten Zuversicht, daß „Cordes zu diesem schwierigen Auftrag besonders ausgerüstet sei“, — eine Zuversicht, die durch die Folgezeit glänzend gerechtfertigt worden ist. Nach einem ihn „aufs tiefste bewegenden“ Abschied von Dresden, am 10. März, reiste nun Cordes über Leipzig, Halberstadt und Hannover, wo er bei den mit Dresden verbundenen Missionsfreunden vielfache Beweise von Liebe und Hochachtung erhielt, nach Damnatz bei Dannenberg zu seinem 80jährigen Vater, der dort immer noch das geistliche Amt verwaltete. Auf der Reise hielt er an mehreren Orten Vorträge und in Damnatz eine Predigt, die von den Hörern beifällig aufgenommen wurde. Urteilsfähige Freunde sprachen die Überzeugung aus, daß „wenn er zu seiner Freimütigkeit noch mit größerer Gewandtheit und Sicherheit ausgerüstet werde, seine äußeren Gaben den bedeutenderen inneren allmählich nachkommen werden.“ Der Abschied von den Seinen (10. April) wurde ihm sehr schwer. Cordes besaß nicht jenen kühnen Mut und Unternehmungsgeist, den wir bei manchen bahnbrechenden Missionaren bewundern. Ihm eignete von Natur eher eine gewisse Ängstlichkeit und Zaghaftigkeit, die er aber immer, wo es galt, im Glauben überwand. So schreibt er selbst über jene Zeit:

„Allein, und zwar ganz allein mußte ich den langen Weg antreten ins ferne unbekannte Land. Ja, es war noch völlig ungewiß, ob sich dort je eine Tür für unsere Mission öffnen würde. Doch der HErr hielt meine Seele aufrecht. Der Weg war Sein Weg. Mit dem schwächsten Seiner Werkzeuge wollte Er etwas Großes anfangen, damit die Ehre allein Sein sei.“ M.-Bl. 1858, 17.

In London am 24. April angekommen, suchte er die lange Wartezeit, bis sich ihm eine passende Fahrgelegenheit nach Madrás im August darbot, nach Kräften für seinen Beruf nutzbar zu machen. Er wohnte den berühmten „May-Meetings“, den großen Mai-Missionsversammlungen der verschiedenen englischen Missionsgesellschaften in Exeterhall, bei, über die er in seinen Berichten meistens zutreffende Urteile fällt[1]), predigte zweimal deutsch in der Kapelle seines Gastfreundes, des deutschen Predigers Menge, und beschäftigte sich mit dem Studium der Grundsprachen der heiligen Schrift, des Englischen und Tamulischen und der Elemente des Sanskrit.

Während dieser Zeit bekam er aus Dresden einen neuen Auftrag für Indien. Der deutsche Missionar Müller in Suwisöschapuram in

[1]) Dresdner M.-Nachrichten 1840, 145 ff.

Tinnewēli hatte nach dem Tode seines Schwiegervaters Rhenius einen Hilferuf an die ostindische Missionsanstalt in Halle ergehen lassen, und Dr. Niemeyer hatte diese Bitte den Dresdner Missionsfreunden sehr ans Herz gelegt. Deßhalb trugen letztere Cordes auf, in Indien zu Müller zu reisen und mit ihm über eine nähere „Verbindung auf Grund des lutherischen Bekenntnisses“ vorläufig zu verhandeln und ihnen darüber Bericht zu erstatten. Die Voraussetzung, daß Müller auf ursprünglich lutherischem Gebiete arbeite, war allerdings eine irrige.

Am 6. August bestieg Cordes den Ostindienfahrer „Mary Ann“, auf dem er zu seiner großen Freude ernstgesinnte christliche Männer fand, so besonders den Kapitän Tarbutt, einen englischen Kaplan und einen Baptistenmissionar, deren Umgang ihm sehr förderlich wurde zu größerer Übung in der englischen Sprache und zur Bekanntschaft mit den eigentümlichen Anschauungen englischer Christen von verschiedener Farbe. Während seiner langen Seereise ums Kap (143 Tage!) bewies er wieder denselben Fleiß wie in London: er trieb theologische und sprachliche Studien, lehrte einige Mitreisende Hebräisch und Deutsch und hielt auf Bitten des Kapitäns abwechselnd mit dem englischen Missionar Small die Abendgottesdienste auf dem Schiffe, wobei er auf Grund von Joh. 14,6 in sechs fortlaufenden Vorträgen die „seligmachenden Heilslehren“ in ihrem Zusammenhang mit ihrem Mittelpunkte, der Person Christi, darlegte. Die Passagiere nahmen Cordes' Predigten, die er vorher gewöhnlich mit Rücksicht auf den englischen Ausdruck mit dem Kaplan Rowlandson durchging, mit großer Dankbarkeit auf. Sie scheinen ihn überhaupt seinen beiden geistlichen Kollegen vorgezogen zu haben, denn er besaß und übte jene Gabe, die ein Missionar vor anderen Menschenkindern ganz besonders braucht: Liebenswürdigkeit im Verkehr. Kein Wunder, daß er von den Passagieren „allgemein mit Freundlichkeit und Achtung behandelt wurde“. Diese seine Übung im Umgang mit Engländern und in ihrer Sprache kam ihm in seinem späteren Berufe sehr zu statten. Er hat während seiner indischen Tätigkeit viel Englisch gepredigt, geschrieben, ja sogar gedichtet.

Als er endlich nach glücklicher Fahrt am 27. Dezember 1840 in Madrās landete, konnte er rühmen: „Alles ist so glücklich gegangen, als es nur erwartet werden konnte.“

In der großen, weitläufig gebauten Hafenstadt fand er freundliche Aufnahme bei einem christlichen Freunde, Herrn van Someren, einem an einem Handlungshause (Arbuthnot & Co.) angestellten Beamten, dessen Haus Sammelpunkt von Missionaren war.

War er am Ziele? Nein, nun stand er vor dem schwersten Stück der ihm gestellten Aufgabe. Es galt die Entscheidung über den einzuschlagenden Weg! Aber wie viele Wege taten sich vor ihm auf und welche Berge von Schwierigkeiten traten ihm entgegen! Er läßt uns selbst

in seinen „Spuren Immanuels“ (M.-Bl. 1858, 17 ff.) einen Blick tun in seine damaligen inneren Kämpfe:

„Als ich meinen Fuß auf Indiens Boden setzte, wie lebendig trat da die Größe und Schwierigkeit meiner Aufgabe mir vor die Seele! Was sollte ich einzelnes schwaches Werkzeug doch anfangen gegen ein so ausgebildetes Heidentum wie das indische und unter so fremdartigen Lebensverhältnissen wie die indischen? Meine Seele wollte zaghaft werden. Sehr wohl erinnere ich mich noch der Stunden in Madrás, in denen ich mit vielen Seufzern und Thränen vor dem HErrn im Staube lag und endlich mich an dem Kriegslied Israels, Ps. 60, aufrichtete und den Bund und Vorsatz erneuerte, weder zurück noch beiseits weichen zu wollen, selbst in dem mir einstweilen verordneten Einzelkampf.“

Zehn Wochen lang hielt er sich in Madrás auf: teils bei Hrn. v. Someren, teils bei dem später als Bischof in Tinnewēli sehr bekannt gewordenen Missionar Caldwell, der nicht lange nachher sich von der Londoner Mission trennte und der hochkirchlichen Ausbreitungsgesellschaft anschloß. Außerdem kam er in Madrás mit Missionaren der verschiedensten Richtungen in Berührung. Mit reifem, meist den Hauptpunkt treffend hervorhebenden Urteile schildert er in seinen Berichten die Eigentümlichkeiten der verschiedenen Missionen in Madrás.

Sobald er nun anfing, sich Rat zu erbitten für seine Zukunft, kam er in eine üble Lage. Er schreibt später darüber:

„Der Stimmen, die mich von meinem Berufe ablocken oder abschrecken wollten, waren nicht wenige. Ein freundlicher Engländer, der mein Gefährte gewesen auf der Seereise (der englische Kaplan), versprach mir die herzlichste Aufnahme in der besten englischen Mission, die ich hätte wählen mögen. Ein erfahrener deutscher Missionar[1]) schrieb mir aus Tinneweli, er habe nun eingesehen, daß es den deutschen Gesellschaften immer an den nötigen Mitteln und Verbindungen fehlen werde, um in Indien mit Kraft wirken zu können. Mein baptistischer Wirt riet mir, mich nicht an das „falsch angelegte“ Missionswerk der alten deutschen Missionare anzuschließen, sondern ein neues anzufangen. Die allgemeine Konferenz englischer und amerikanischer Missionare warnte mich vor der „römischen Praxis, unwiedergeborene Proselyten zu taufen“, die in Trankebar herkömmlich sei. Und der tüchtigste der dortigen Missionare (Caldwell), der sich zum Puseyismus neigte, bezeugte mir

[1]) Dies war eben jener Müller, der einen Hilferuf nach Halle (wie auch nach Basel) gesandt hatte. Ehe er noch definitiv Antwort erhalten hatte, war dieser unbeständige, nicht ganz lautere Mann, schon im Juli 1840 wieder zur anglikanischen Kirche und Mission, die er erst im Jahre 1835 „um des Gewissens willen“ verlassen hatte, zurückgekehrt! Hätte er nur acht Tage länger gewartet, so würde er von einer Vereinigung deutscher Lutheraner in Amerika (durch Dr. Demme in Philadelphia) die Nachricht betreffs einer ihm zugedachten reichen Spende von 3000 Rup. und das Versprechen fernerer Unterstützung erhalten haben, was nach seiner eigenen Versicherung ihn von jenem Schritt abgehalten hätte. Aus Halle würde er auch Unterstützung bekommen haben, wie schon Rhenius. Müllers Hieb auf seine Landsleute war also nicht gerechtfertigt. Es war eine gnädige Providenz Gottes, daß die Dresdner Mission vor der Verbindung mit den unklaren Verhältnissen der Rheniusschen Gemeinden bewahrt blieb und an einen anderen Ort geführt wurde, wo sie auf einer soliden Bekenntnisgrundlage bauen und einen geschichtlich gegebenen Beruf übernehmen konnte.

zwar mit einer gewissen Freude, daß es seinen Kollegen noch nicht gelungen sei, aus den alten Tamulengemeinden die lutherischen Grundanschauungen von den Sakramenten zu entfernen, aber von der lutherischen Lehre der Rechtfertigung durch den Glauben allein wollte er nichts wissen. Da erkannte ich wohl, wie unendlich schwer die Aufgabe eines treuen lutherischen Missionars in Indien sein werde, und wie mannigfach sein Kampf nach allen Seiten hin."

Diese verschiedenen Urteile und Ratschläge zum Teil aus erfahrenem Munde konnten ihren Eindruck auf Cordes nicht verfehlen, doch ließ er sich dadurch nicht irre machen, sondern wandte sich schließlich, im Gehorsam gegen den ihm gewordenen Auftrag, mit einem lateinischen Brief an den dänischen Pastor und Missionar Knudsen in Trankebar, der ihn alsbald freundlich einlud, zu ihm zu kommen und bis zu weiterer definitiver Vereinbarung der heimatlichen Gesellschaften, sein Gehilfe zu werden. (Siehe Knudsens sehr instruktiven Brief im Anhang Nr. 36.)

Diese Einladung bestimmte Cordes alsbald nach Trankebar zu reisen. Durch diese Entscheidung entfremdete er sich freilich seinen Ratgebern und Freunden in Madrás und entzog seinem Werke ihre Teilnahme. Wie in Deutschland, so mußte auch in Indien die lutherische Mission sogleich bei ihrem ersten Auftreten auf die Freundschaft vieler lieber Genossen verzichten und einsame Wege gehen. Die Engländer waren seit der Gründung eigener Missionen in Indien 1814 und später gewohnt, auf dem dortigen Missionsfelde den Ton anzugeben. Daher die Verstimmung, als nun Cordes anfing, ihre Bahnen zu verlassen und in die Spur der vielgeschmähten alten lutherischen Mission zurückzulenken.

Reichlich versorgt von einem treuen Freunde, einem Enkel des alten halleschen Missionars Breithaupt (gestorben 1782), der auch nachher noch der lutherischen Mission manchen Dienst leistete, trat Cordes am 9. März 1841 die Landreise nach Trankebar im Ochsenkarren an. Sein Weg führte ihn über Sadrás, Kudelur und Sidambaram. Nach elf Tagen, am 20. März, war er am Ziele in Trankebar.

10. Kapitel.

Cordes, der Pionier der Dresdner Mission, am Ziele in Trankebar.

Als Cordes am 20. März früh 7 Uhr, ein Jahr nach seinem Auszug aus Dresden, durch das alte Festungstor in die Königsstraße von Trankebar einfuhr, da mag es ihm gegangen sein wie dem Verfasser bei seinem ersten Einzuge in die alte Missionsstadt: er mußte sich schier verwundern über den in diesem Lande unerwarteten Anblick, der sich ihm da darbot. Denn wenn man die „Königsstraße" von Trankebar betritt, so glaubt man sich plötzlich in eine südeuropäische Stadt versetzt zu sehen. Das Europäerviertel dieser alten Dänenstadt ist so ganz anders gebaut

als andere europäische Stadtviertel in Britisch-Indien: Haus stößt an Haus und die weißgetünchten, mit flachen Dächern und zum Teil vorn mit schattengebenden Säulenhallen versehenen freundlichen Wohnhäuser geben ihr fast das Aussehen einer griechischen Stadt. In der Mitte dieser Straße angelangt, grüßte den einziehenden Missionar zur Rechten die altehrwürdige Jerusalemskirche, von Palmen beschattet. Ihr gegenüber lag die alte Missionarswohnung, in der schon seit mehr als 120 Jahren viele lutherische Missionare gelebt, gearbeitet und gelitten hatten. Ein freundlicher Willkomm wurde hier dem Fremdling zu Teil. Er kam dem kränklichen, mit Arbeit überbürdeten dänischen Pastor „sehr gelegen". Die beiden gleichaltrigen Männer schlossen bald innige Freundschaft miteinander. Knudsen, ein energischer, etwas leidenschaftlicher Charakter, wohlgesinnt und von evangelischem Glauben und Liebe zum HErrn durchdrungen, hatte eben angefangen, den Schutt der Zerstörung wegzuräumen und die unter seinem rationalistischen Vorgänger und unter der Mißgunst der dänischen Behörde bis auf den Tiefpunkt herabgesunkenen Zustände der tamulischen Gemeinden wieder einigermaßen zu bessern. Da er aber auch der dänischen Gemeinde als Kaplan dienen mußte, war ihm besonders eine Hilfe in der tamulischen Arbeit sehr willkommen. In letzterer konnte er mit seiner reiferen Erfahrung dem jungen Anfänger große Dienste leisten. Und dieser fand hier, was er lange sehnsüchtig gewünscht und erfleht hatte: eine offene Tür zu den Tamulen und eine gute Gelegenheit, sich allmählich in alle Zweige der Missionsarbeit einführen zu lassen.

Aber freilich eins schien seinem Bleiben in Trankebar entgegen zu stehen: wenn er hier mit in die Arbeit eintreten wollte, so mußte er das Joch einer schweren Entsagung auf sich nehmen und, obwohl Sendbote einer selbständigen Missionsgesellschaft, doch auf einen eigenen Wirkungskreis verzichten, ja sogar sich in ein keineswegs klar geregeltes Abhängigkeitsverhältnis zur dänischen Mission und damit auch zu der keineswegs missionsfreundlichen Kolonialregierung in Trankebar stellen.

Geleitet von der Einsicht, daß hier viel auf den ersten Schritt ankomme, suchte sich Cordes in den ersten drei Wochen mit den Verhältnissen bekannt zu machen. Die Stadt Trankebar mit ihren reichen Erinnerungen an die alte dänisch-hallesche Mission hatte für ihn so vieles, was sein ganzes Interesse in Anspruch nahm. Nicht „ohne tiefe Rührung konnte er die altehrwürdige Jerusalemskirche betreten, in welcher Ziegenbalg und Gründler und deren treue Nachfolger ihrem Gott in Leidens- und Gnadenstunden gedient haben." Und die Segensspuren der Arbeit dieser ehrwürdigen Missionare waren hier noch nicht verwischt. Als köstliches Erbteil aus der alten Zeit war hier noch eine treffliche tamulische Bibelübersetzung, Gesangbuch und lutherische Agende im Gebrauch. Hier war noch eine lutherische Gemeinde, geschart um einen lutherischen Altar. So kam er



J. H. K. Cordes,
Miss. in Trankebar u. in Leipzig 1841—87.



K. E. Chr. Ochs,
Miss. in Majáweram u. a. O. 1843—59.



J. M. N. Schwarz,
Miss. in Poreiar u. a. O 1844—84.



K. Fr. Kremmer,
Miss. in Madrás u a O. 1847—87.



E. R. Baierlein,
Miss. in N.-Amerika u. in Kudelur u. a. O. 1847—86.

Missionare der ersten Periode.

bald zu der Überzeugung von der Wichtigkeit der Station Trankebar, die schon seit langer Zeit den Missionsfreunden ein teures Kleinod, den Tamulenchristen ein neues Jerusalem gewesen war. „Wenn diese Station geschändet ist, so ist die beste Erinnerung dieser Nation befleckt, die Jugend ihrer Kirche der Keuschheit beraubt."

Dazu kam einerseits der hier zu Tage tretende Notstand der verfallenen Missionsstation, andrerseits der vielversprechende Anfang einer Wiederbelebung der erstorbenen Gemeinde durch Knudsens Kraft und Weisheit, die schon manche Veränderung hervorgebracht hatten und noch viel mehr hätten leisten können, wenn sie gegenüber der großen Aufgabe nicht unzureichend gewesen wären. Eben fing es an, sich unter den Heiden wieder zu regen. Seit langer Zeit waren hier wieder einige Heiden getauft worden. Aber Knudsens Kränklichkeit stellte alles wieder in Frage. Deshalb wollte er sogar noch mehr Dresdner Arbeitern Raum schaffen. Dazu kam das schon damals auftauchende Gerücht, daß die Dänen Trankebar an die Engländer verkaufen wollten. Waren das nicht alles Fingerzeige vom Herrn? Mit der ihm eigenen Sicherheit in der Beurteilung gegebener Verhältnisse drang Cordes bald zu der festen Überzeugung durch: „Der HErr hat mich hierher geführt, und Trankebar muß der Herd sein, von dem die lutherische Missionsthätigkeit wiederum ausgehen muß." Seinen Entschluß führte er sofort aus, indem er am 13. April 1841 folgende Eingabe an das Kolonialamt machte:

„An das Königlich dänische Gouvernement, Tranquebar.

Ehrerbietiges Promemoria.

Es wird dem Königl. Gouvernement bekannt sein, welche Verhandlungen zwischen dem Königl. Missions-Collegio in Copenhagen und der evangelisch-lutherischen Missionsgesellschaft in Dresden im Jahre 1839 durch Herrn P. Wermelskirch gepflogen worden sind. Auf Grundlage derselben wurde ich zum Missionar für Indien vorbereitet, ordiniert und in Erwartung eines baldigen Abschlusses jener Verhandlungen abgesandt. Ich erlaube mir darüber meinen Ordinationsschein und meine Instruction beizulegen. Obgleich es darnach noch ungewiß ist, wo ich schließlich angestellt werde, wünsche ich doch in jedem Falle jetzt die Zwischenzeit zu benutzen, um mich für meinen Beruf ferner nicht nur theoretisch, sondern auch practisch auszubilden. Für beide Zwecke glaube ich aber hier am rechten Orte zu sein, zumal es die einzige bestehende Mission der lutherischen Kirche im tamulischen Indien ist. Mein Gesuch geht deshalb an Königl. Gouvernement um Erteilung der nötigen Erlaubniß, daß ich bis auf weitere Anordnung von Copenhagen oder Dresden in hiesiger Mission nach Maaßgabe meiner Kräfte thätig sein und Hilfe leisten könne. Meinen Unterhalt beziehe ich natürlich von Dresden" usw.

Darauf erfolgte am 16. April folgende Antwort, die in deutscher Übersetzung also lautet:

„Auf Veranlassung Ihres Antrages vom 13. d. M. wird Ihnen hiermit Erlaubniß ertheilt, bis auf weiteres Knudsen in der Missionsarbeit an hiesigem Orte Ihren Beistand zu leisten, in welcher Hinsicht Sie sich an Pastor Knudsen zu

wenden haben, dem hierüber das Nötige communiciert ist. Sie wollen dabei so handeln, als Sie zu verantworten sich getrauen, übrigens die hier geltenden Gesetze und Vorschriften beachten usw.

Castel Dansborg, im Gouvernement, 16. April 1841.

J. Rehling. C. Tiemroth. C. A. Möller."

So tritt er denn mit jenem Tage dem P. Knudsen als „Adjunkt" zur Seite und fängt an, als solcher allerlei kleine leichte Dienstleistungen in Schulen (Visitation) und Kirche (Assistenz beim heiligen Abendmahl) zu leisten. Voller Freude über diesen Gehilfen dankt Knudsen in seinem ersten Briefe an das Dresdner Komitee für die Zusendung desselben und fährt fort: „Ich hoffe, es wird weder ihn, noch die Gesellschaft reuen, hier das Werk angefangen zu haben. Ich hoffe, Cordes wird ein tüchtiger und brauchbarer Arbeiter im Weinberge Gottes werden, und sein persönlicher Charakter verspricht viel."

Am 18. April schrieb deshalb Cordes in seinem langen Bericht, durch den der Ton fröhlicher Hoffnung und Glaubensmutes durchklingt, nach Dresden:

„Ich hoffe, Sie werden meinen Eintritt in die Trankebarsche Mission bestätigen. Ist es doch auf den ersten Anblick klar, daß hier nicht Menschen allein combiniert haben, sondern daß der HErr solches alles gethan. Wie kommts, daß manche Gesellschaft ihre Dienste den Dänen offerierte, aber noch immer fruchtlos? Wie kommts, daß gerade jetzt hier das Bedürfnis so schreiend ist, während Sie veranlaßt wurden, mich fast nolens volens so schnell auszusenden? Wer hat meine Schritte gelenkt und Rath und That verschafft und die Herzen geöffnet? Wie kommts, daß so mancher Stein gehoben ist, den ein Fremder nicht heben konnte? **Er hats gethan!** Und um seines Namens willen, den wir tragen — sollen wir sein Werk liegen lassen oder lässig treiben?"

„Er hats gethan!" So schrieb Cordes nach Dresden, und dasselbe Echo hallte wieder zurück von Dresden nach Trankebar, denn fast um die nämliche Zeit, da Cordes die Antwort vom Königl. Gouvernement in Trankebar erhielt, lief in Dresden endlich die seit 1838 ersehnte Antwort vom dänischen Missionskollegium ein, datiert 20. April 1841. (Anhang Nr. 37.) Bischof Mynster teilt darin mit, daß das Missionskollegium neben P. Knudsen und einem zweiten noch anzustellenden dänischen Prediger gern noch einen dritten in Deutschland ordinierten Missionar in Trankebar anstellen und in Ermanglung der hierfür nötigen Mittel den Beistand der Dresdner Gesellschaft in Anspruch nehmen wolle. Dieser dritte Missionar würde aber seine ganze Tätigkeit ausüben müssen in Unterwerfung unter das dänische Gouvernement und im Einvernehmen mit den dänischen Predigern. — Obgleich dies Anerbieten sehr wenig verlockend lautete — es handelt von einer Menge Pflichten, aber gewährt keine Rechte; es enthält des Demütigenden viel, aber wenig des Erhebenden — so ging das Dresdner Komitee doch mit Freuden darauf ein. Es sah mit richtigem Vorgefühl darin den bedeutsamen, folgereichen Anfang zu dem längst er=

sehnten Ziel einer Anküpfung an die alte lutherische Mission in Indien und wies Cordes deshalb sofort an, demselben Folge zu leisten. Und als dann der Brief von Cordes, der sich mit diesem Komiteeschreiben (vom 17. 5.) gekreuzt hatte, einlief, schrieb Wermelskirch an ersteren:

„Sie werden in unserem Schreiben vom 17. Mai mit ebenso herzlichem Lob und Dank das gnädige Walten des HErrn erkennen, wie wir es aus dem Ihrigen ersehen haben. Denn während wir hier in Europa über Ihre gemeinsame Wirksamkeit mit den dänischen Brüdern correspondieren, ist sie in Indien bereits zu Stande gekommen. Das heißt wohl recht deutlich: „Ehe sie rufen, will ich hören." Das ist ein recht klarer Beweis, daß der HErr mit Ihnen, wie mit uns ist, daß er namentlich vor Ihnen hergeht und Sie mit Seinen Augen leitet." Und an einer anderen Stelle weist Wermelskirch daraufhin, wie auch hier jener Losungsspruch bei der Gründung des Sächsischen Missions-Vereins sich bewahrheitet habe: „Gott thut alles fein zu Seiner Zeit." —

Immanuels Spuren haben die Gründer der lutherischen Mission zu den Tamulen geleitet: diese Überzeugung jener Männer wird uns im weiteren Verfolge der Missionsgeschichte noch mehr bestätigt werden. Nicht willkürlich haben sie dieses Gebiet erwählt, sondern nach mehreren vergeblichen Versuchen tat Gott gerade zu rechter Zeit die Tür in Trankebar auf, und wie am Anfang, so wies er auch später die lutherische Kirche immer bestimmter und ausschließlicher auf dieses Missionsgebiet hin. Damit hat er ihr aber auch die ernste Verpflichtung auferlegt, dies Werk nun weiterzuführen und zu vollenden. Möge sie das nie vergessen!

Wir können nicht anders, als in der Wahl gerade dieses Missionsgebietes eine sehr gnädige Führung Gottes zu sehen. Gewiß gilt vor Gott eine Menschenseele so viel als die andere, aber die Gaben und Individualitäten der Völker sind gar verschieden. Wir finden zwar bei den Tamulen weder jenen leicht empfänglichen Naturboden wie bei den Insulanern der Südsee, noch jenes schnell entschlossene Entgegenkommen der leicht erregbaren Japaner in den achtziger Jahren, aber dafür besitzt dieses alte Kulturvolk besonders in seinen oberen und mittleren Schichten so viele natürliche Vorzüge, daß man es wohl als eines der dankbarsten Missionsfelder bezeichnen kann. (S. Kap. 11.)

Zwar fehlt es auch auf diesem Felde nicht an großen Schwierigkeiten — man denke nur an die Riesenbollwerke heidnischer Religionen und Philosophie, die hier der Mission entgegentreten, an das tief eingewurzelte Kastenwesen und die Unbeständigkeit mancher tamulischer Volksklassen u. a. — aber diese Nachteile werden aufgewogen durch den Umstand, daß die englische Kolonialregierung in Indien — damals bis 1858 die „Ostindische Handelskompanie" — trotz ihrer lauen („neutralen") Stellung zum Christentum und trotz ihrer bis 1857 fortdauernden Begünstigung des Heidentums doch der Mission manche große Vorteile bot

durch die Gewährung ihres Schutzes und voller Freiheit der Bewegung, durch Erleichterung des Verkehrs (Straßen- und Eisenbahnbau, Post und Telegraph), durch eine geordnete Verwaltung und endlich durch ihr seit 1854 geregeltes Schulwesen. Deshalb kann die lutherische Mission in bezug auf dieses Arbeitsfeld bekennen: „Das Los ist mir gefallen aufs Liebliche, mir ist ein schön Erbteil geworden.“

11. Kapitel.

Das Land und Volk der Tamulen[1]) und die Mutterstadt der lutherischen Tamulenmission.

Der südliche Teil der großen indischen Halbinsel wurde von den alten Indern gewönlich Drawida (auch Drāwida) genannt, mit welchem Namen man das Land etwa von 20⁰—8⁰ n. Br. (mit Einschluß auch des Landes der arischen Mahratten u. a.), also annähernd das, was man jetzt „Südindien“ nennt, bezeichnete. Die Bewohner dieses Landes hießen Drawiden. Dieser Name wurde aber im späteren Sprachgebrauch auf die mehr im Osten und Süden wohnenden nichtarischen, dunkelfarbigen Völker finnisch-tatarischer (nach anderen: turanischer) Abstammung beschränkt, die eigentümliche, von den arischen Sprachen grundverschiedene Sprachen sprechen. Die Drawiden sind schon vor den mit uns Deutschen stammverwandten alten Ariern, die etwa um das Jahr 2000 vor Christus vom Nordwesten her im Lande des Indus sich festsetzten, nach Indien eingewandert und wahrscheinlich durch die ihnen nachdringenden Arier immer weiter nach Süden verdrängt worden, wo sie die Ureinwohner nötigten, sich in die unwegsamen Gebirgsgegenden zurückzuziehen. Sie brachten eine gewisse Kultur mit sich, die sich freilich vor dem Übergewicht der übermächtigen arischen Kultur nicht halten konnte; doch haben die Drawiden besonders in ihren Volkssprachen, in manchen Sitten und Gebräuchen ihre Selbständigkeit erhalten und ausgeprägt. Nach ihren Sprachen zerfallen sie in folgende Hauptstämme:

1. Die Telugus (etwa 20 Millionen), im Norden von Madrás, besonders im nördlichen Teile der Koromandelküste wohnend.

2. Die Tamulen (16 Millionen). Näheres weiter unten.

3. Die Kanaresen (etwa 10 Millionen) im Königreich Maisur, in Kanara u. a.

4. Die Maleijālen (Maleijālim, etwa 6 Millionen) in Trawankur und Süd-Malabar auf der Westküste.

---

[1]) Graul, Reise IV, 113 ff., Hans Gehring, Südindien, Land und Volk der Tamulen 1899. Prof. Schmidt, Reise nach Südindien. Leipzig. 1894. M.-Bl. 1870, 3 ff.

Dazu kommen einige andere kleine Stämme. Alle Drawiden zusammen zählen nach dem Zensus von 1891 etwa 58 Millionen.

Die **Tamulen** wohnen auf der Südspitze der Halbinsel, und zwar auf ihrer breiteren, dem bengalischen Meerbusen zugewandten Osthälfte, und in der nördlichen Hälfte von Ceylon. Das „Tamulenland" im engeren Sinne des Wortes, d. h. abgesehen von Ceylon, hat so ziemlich denselben Umfang wie das Gebiet der tamulischen Sprache. Zieht man etwa bei $13^1/_2{}^0$ n. Br. eine etwas gebogene Linie von Osten nach Westen, anhebend etwas nördlich von Pulicat am Meer, dann von Tschittur an südlich abbiegend und Ussur und die Nordgrenze der Provinzen Salem und Koimbatur berührend, so erhält man die Nordgrenze des tamulischen Sprachgebietes. Im Osten und Süden wird es vom Meer umspült und im Westen ist es umwallt von dem hohen Gebirge der Westghats, das es von der Westküste, dem Gebiete der Maleijālam-Sprache, scheidet.

Dies von Norden nach Süden laufende langgezogene Gebirge, das sich in dem Gebirgsstocke der Nilgiris (Nilagiri, d. h. Blaue Berge) bei Koimbatur mit den niedrigeren Ostghats vereinigt und bis zu 2800 m erhebt, ist gewissermaßen der hohe Dachfirst, von dem die eine schmale Seite nach Westen hin in der Malabar-Küste steil abfällt, dagegen die östliche breite Seite in der weiten heißen Schiefebene des Tamulenlandes bis zum Meere hin sich allmählich abdacht. In dieser Ebene erheben sich östlich von den Nilgiris die mit Kaffeeplantagen bedeckten Scherwarāï- (Sarwarāja-)Berge bei Salem bis 1600 m und südöstlich von den Nilgiris die Palni-(Pálani-)Berge bis zu 2300 m. Diese drei Gebirge bieten den von der Hitze des Tieflandes erschlafften Europäern nervenstärkende Erholungsstätten (Sanatorien). Unter den Strömen, welche auf den Gebirgen im Westen entspringen und die Tiefebene bewässern, dem Pālār im Norden, der bei Sadrás, dem Pönnār, der bei Kudelur mündet, der Weichei in der Provinz Madura und der Tambraparni in Tinnewēli, ist der mächtige Kawēri, der tamulische „Nil", der das Tamulenland in zwei gleiche Hälften teilt, der weitaus wichtigste und fruchtbringendste. Denn außer den Regenfluten des Nord-Ost-Monsuns im November bringt er (wie auch die Weichei u. a.) schon im Juni einen Teil von dem reichen Segen des Südwestmonsuns aus den Westghats. Durch einen riesigen Steindamm wird sein schlammiges Wasser bei Tritschinopoli gestauet und in ein großes Netz von Kanälen geleitet. Das von ihm bewässerte Kawēri-Delta ist die „Reiskammer Südindiens". Hier kann man im günstigen Falle jährlich zweimal, ja manchmal dreimal ernten. Lichtgrüne Reisfelder wechseln mit üppigen Bananen- oder Zuckerrohrpflanzungen, dunklen Hainen von Fruchtbäumen oder Kokospalmen. In den anderen Teilen des Landes sucht man durch große Teiche oder Brunnen das für den Landbau nötige Wasser zu gewinnen, das in mühsamer Schöpfarbeit in

die Felder geleitet wird. Viel Land ist aber unbebaut, mit Dschangelwald oder nur mit Dornen und Kaktushecken bewachsen und bietet in der heißen Zeit einen traurigen Anblick.

In der Zeit vor dem Eindringen der Europäer zerfiel das Land in mehrere einheimische Königreiche: im Süden das uralte Pāndia-Reich, das schon zur Zeit des Kaisers Augustus in Blüte war; schon Ptolemäus erwähnt die alten Pāndia-Könige. Diese machten die Hauptstadt Madura, das „südindische Athen", zum Sitz brahmanischer Kultur und tamulischer Gelehrsamkeit. Nach dem Sturz der Pāndias durch die Muhammedaner erlebte Madura noch einmal eine Blütezeit unter dem prunkvolle Kunst liebenden Tirumal Nāik, 1623—1659, von dem viele große Bauwerke errichtet wurden. Im Westen dehnte sich das alte Tschera-Reich von seiner Hauptstadt Karur (nahe bei Tritschinopoli) bis nach Koimbatur, ja bis Trawankur aus. Im Osten erstarkte das Tschola-Reich mit der Hauptstadt Kāndschipuram (Conjeveram), westlich von Madrás, besonders im 8. Jahrhundert nach Christus und breitete sich bis ins Teluguland aus. Von diesem Reiche erhielt die östliche Meeresküste den Namen „Tscholamandalam", von den Portugiesen „Coromandel" ausgesprochen. Um das Jahr 1676 eroberten die kriegerischen Mahratten Tandschāur, wo sie eine Mahrattadynastie errichteten, die über 170 Jahre hier regierte. Nach dem Emporkommen der Groß-Moguln in Delhi im 16. Jahrhundert dehnten diese ihre Herrschaft bis nach dem Karnatik im Süden aus. Arkot (eigentlich: Arkad) wurde die Residenz eines Nabob, der auch Tritschinopoli und Madura sich unterwarf.

Nachdem die Engländer nach langen Kämpfen mit ihren französischen Rivalen im Laufe des 18. Jahrhunderts die Suprematie in Südindien erlangt hatten, teilten sie das Tamulenland in neun Provinzen, die zum Teil den Gebieten der alten Reiche entsprechen. Diese Provinzen („Zillas" oder „Collectorates") sind, wenn wir von Nordosten nach Süden die Seeküste entlang gehen, folgende:

1. Nord-Arkot mit Arkot (Arkad), der alten Residenz der muhammedanischen Nabobs. Jetzt ist Tschittur Hauptstadt der Provinz und Sitz der Behörden.

2. Östlich von Arkot liegt Sengelpat, die ärmste Provinz, die die weit ausgedehnte südindische Hauptstadt **Madrás** umschließt. Südlich davon liegt:

3. Süd-Arkot mit der Hauptstadt Kudelur, vom Pönnār bewässert.

4. Tandschāur, die fruchtbarste, weil wasserreichste Provinz, deshalb auch „Wasserland" genannt. Sie ist auch am dichtesten bevölkert. 6025 Ortschaften liegen dicht neben einander. Aber hier hat auch das indische Heidentum sich außerordentlich entfaltet: das Land ist mit Tempeln und Tempelchen übersät, und zahlreiche Ruhehäuser bieten den Festpilgern erwünschte Rast. Die Tempelstadt Kumbakōnam zählt allein 24 Tempel.

5. Madura mit der gleichnamigen Hauptstadt, die noch jetzt die schönste südindische Stadt ist.

6. Tinnewēli, die südlichste Provinz mit den Hauptorten Tinnewēli und Palamkottah (Paleiamkōtei). Hier wiegt die Kaste der Schānār oder Palmbauer vor, die hauptsächlich vom Ertrag der Palmyra-Palmen sich nähren.

Zwischen Tandschāur, Madura und Tritschinopoli liegt das „Tondamansland", das kleine Reich eines eingebornen Rādscha (Tondaman) mit der Hauptstadt Pudukōtei, d. h. Neuburg.

Im Innern des Landes liegen die Provinzen:

7. Tritschinopoli mit der gleichnamigen Hauptstadt am Kawēri, die früher stark befestigt und Sitz einer bedeutenden Garnison war.

8. Nordwestlich davon das von den Ostghats (Scherwarāi-Bergen) durchzogene Salem (eigentlich: Sēlam).

9. Westlich von Tritschi und Salem Koimbatur, wo sich das Land am Fuß der Nilgiris bis zu 900 Fuß erhebt.

Die Provinzen Madura, Tandschāur, Südarkot, Koimbatur hatten 1891 je über 2 Millionen Einwohner, die Provinzen Salem und Tinneweli beinahe je zwei Millionen, die übrigen etwas über je eine Million. Das ganze Tamulenland umfaßt etwa 1600 deutsche Quadratmeilen, ist mithin ungefähr so groß wie Süddeutschland südlich vom Main. Die Zahl seiner Einwohner betrug 1850 etwa 8 Millionen, 1891 etwa 16 Millionen (mit Einschluß der im nördlichen Ceylon wohnenden Tamulen).

Die Eigenart des Tamulenlandes ist im allgemeinen so beschaffen, daß es einerseits seine Erträgnisse sich nur in harter Arbeit abringen läßt, andrerseits aber eine fleißige und rationelle Bebauung lohnt. Das teils vom Meer umbrandete, teils von Bergen umwallte Land gewährt seinen Bewohnern eine gewisse Abgeschlossenheit und begünstigt eine eigenartige Entwicklung des Volkslebens, doch ermöglicht die weitausgedehnte Seeküste auch den Verkehr mit dem Auslande. —

Unter den Drawiden sind die Tamulen der hervorragendste Volksstamm. Manche Gelehrte behaupten sogar, daß der Name „Tamulen", eigentlich: „Tamüḷer" (Tamürlsher), mit dem Namen „Drawider" (Dramiḷer) nach den Gesetzen der Umlautung drawidischer Buchstaben als identisch anzusehen sei. Ja, manche wollen unter dem geographischen Namen „Drawida" nur das Tamulenland verstehen. Wie dem auch sei, jedenfalls sichern den Tamulen ihre besonderen Vorzüge die erste Stelle unter ihren Stammesgenossen. Sie sind zwar auch durch die von Norden her siegreich vordringende arische Kultur stark beeinflußt worden, aber sie haben diese selbständig verarbeitet und mit ihrer Volkseigentümlichkeit verschmolzen. So haben sie die brahmanischen Götter angenommen, aber doch nur so, daß ihr Lieblingsgott, der furchtbare Siwa, der Gott des Todes und der Vernichtung, mit seiner ganzen Götterfamilie in das indische Pantheon

aufgenommen wurde, ja, der größte Teil der Tamulen will ihm die oberste Stelle in der Götterwelt zugewiesen sehen.[1]) Doch hat auch der nordindische Volksgott Wischnu, namentlich in seinen Verkörperungen als Rāma und Krischna, (wohl besonders durch das Wirken des weisen Rāmanudscha im 12. Jahrh. nach Chr.) auch unter den Tamulen viele Anhänger gewonnen, die sich besonders um die Tempel zu Srirangam bei Tritschi, Ramesseram u. a. scharen. Der Held Rāma, der auf seinem Kriegszug nach Ceylon auch das Tamulenland berührt haben soll, ist durch Walmikis Umdichtung des Heldengedichtes Rāmājana bei den Tamulen so populär geworden wie bei den Nordindern. Auch der Buddhismus hat eine Zeitlang (wohl bis zum 8. Jahrh.) den tamulischen Volksgeist gefesselt und ihm jene Richtung auf die Moral und sinnige Naturbetrachtung gegeben, die in den Werken einer sinnreichen Gnomen-Poesie klassischen Ausdruck emfangen haben. Der ursprüngliche Dämonendienst der Drawiden hat sich nur in den niederen Schichten der Landbevölkerung, besonders bei den Schānār (Palmbauern) und Parias erhalten.

Die Verschmelzung brahmanischer Religion mit dem drawidischen Volkstum hat den gemütvollen Tamulen den Stempel der Religiosität aufgeprägt. In der Zeit nach Überwindung und Vertreibung des götterarmen Buddhismus aus Vorderindien, im 9.—11. Jahrhundert, scheint sich eine mächtige Glut religiöser Begeisterung der Tamulen bemächtigt zu haben, die sie antrieb, alle ihre Kraft, ihre Kunst und Vermögen daran zu setzen, ihre Götter aufs höchste zu ehren, ihre Religion mit allen zu Gebote stehenden Mitteln auszuschmücken und ihr eine solche äußere Macht und Pracht und Dauer zu verleihen, daß sie für immer das Volk an seine Götter zu fesseln vermöge. Lautredende Zeugnisse dieses religiösen Aufschwungs sind noch jetzt die Tempelbauten der Tamulen. Wenn diese auch nicht unserem Maßstab harmonischer Schönheit entsprechen, so erregen doch solche Tempel-Komplexe, wie der Wischnutempel zu Srirangam oder der am harmonischsten ausgebaute Siwa-Tempel zu Tandschāur oder der mit Kunstwerken am reichsten ausgestattete Tempel der Göttin Mīnātschi zu Madura, durch großartige Anlage, riesige Maßverhältnisse, Überfülle von Skulpturen, wodurch sie auch die größten Tempel in Nordindien übertreffen, das Staunen des Beschauers. Und die in Verbindung mit diesen Tempeln gefeierten Götzenfeste mit ihren Tausenden und Zehntausenden von Festpilgern, ihrem Prunk und reichem Zeremoniell bezeugen, obgleich die alte Begeisterung für den Götzendienst längst geschwunden ist, noch immer, daß die Religion[2]) doch noch eine Macht in dem tamulischen Volksleben ist.

[1]) Ziegenbalg, Genealogie der malabarischen Götter, herausgegeben von D. Germann. 1867.

[2]) M.-Bl. 1856, 87 ff., 1859, 58 ff. 1870, 308 ff. Baierlein, Missionsstunden 1874. S. 17 ff.

Denselben Eindruck bekommt man auch, wenn man auf die tamulische Familien- und Volkssitte sieht, die zum Teil viele liebliche, eigenartige Züge enthält, aber auch ganz von der Religion beeinflußt ist.

Die tamulische Sprache hat zwar viele Ausdrücke (besonders für abstrakte Begriffe) von dem Sanskrit entlehnt, aber sie hat sich in ihrem grammatikalischen Ausbau unter den drawidischen Sprachen vom Sanskrit am unabhängigsten erhalten. Sie ist nicht so wohllautend wie das vokalreiche Telugu, zeichnet sich aber aus durch ihren bis ins feinste Geäst genau und regelmäßig ausgearbeiteten Formenbau, schönes Ebenmaß, logischen Satzbau und rhythmischen Klang. Die tamulische Litteratur ist überaus reichhaltig. Sie besteht zum großen Teil aus Übersetzungen alter arischer Schriften, jedoch enthält sie auch ganz originale klassische Werke, wie z. B. das Sinngedicht „Kural" von Tiruwalluwer, einem Dichter aus dem Pariageschlecht, das klassische Vollendung erreicht.[1]) Auch die tiefsinnige alte brahmanische Philosophie und Theosophie haben die Tamulen innerlich zu verarbeiten und in ihrem „Siwa-Siddhānta" selbständig auszuprägen gesucht. Einige Dichter, wie z. B. Tāju-mānawer u. a., haben die ganze Glut ihrer Begeisterung an die Darstellung der indischen Mystik gewendet und dadurch in vielen Tamulen die Sehnsucht nach unmittelbarer Versenkung in die Gottheit entzündet. Nehmen wir dazu die geschichtlichen Erinnerungen aus der Zeit einheimischer Könige, unter deren Regierung tamulische Kunst und Gewerbe, Handel und Wandel eine große Blüte erreichten, so merken wir, daß das tamulische Volk auch jetzt noch, da es viel von seiner früheren Kraft und Frische eingebüßt hat, ein reiches Erbgut nationaler Erinnerungen hat, von denen es zehrt.

Von den alten Ariern scheinen nur die Brahmanen nach dem Süden gekommen zu sein, die hauptsächlich auf dem Wege friedlicher Missionen, durch Anlegung von Kultur- und Kultusstätten, Klöstern usw. und durch Vermischung mit dem drawidischen Adel der arischen Kultur Eingang verschafften. Dazu war ihnen die Einführung der Kaste ein wirksames Mittel. Sie fanden hierbei an den Tamulen gelehrige Schüler. Da hier von den vier Kasten des arischen Kastensystems (den drei Kasten der Arier: Brahmanen, Kschatrijas, Waisias und der vierten Kaste, welche die Sudras, d. i. die nichtarischen Ureinwohner, die sich jenen unterwarfen, bilden) nur Brahmanen und Sudras vorhanden waren, so rückten die drawidischen Sudras hier in die leer gelassene Lücke der Kschatrijas und Waisias ein. Manche nahmen die arische Schnur an. Die Parias als die „Dienenden", d. h. die Landarbeiter und Tagelöhner der Grund-

[1]) D. Graul, Übersetzung des Kural. (Biblioth. Tam. III) 1856, und: Indische Sinnpflanzen und Blumen von demselben Verfasser, 1865.

besitzer, rückten nun zwar faktisch an die Stelle der Sudras, aber ohne ihre Rechte zu erlangen. Man sah sie an als außerhalb der Kaste stehend, als Kastenlose.[1]) Wie daheim mancher neu geadelte Junker seinen Adel gegenüber den Bürgerlichen doppelt geltend macht, so drückte auch der Landadel der Drawiden, denen die Parias als Hörige oder gar als Haussklaven das Land bestellten, diese unterste Volksklasse um so tiefer hinab, weil er sie dadurch sich um so willfähriger machen zu können glaubte. Die Brahmanen sanktionierten noch obendrein diesen Unterschied durch die Lehre von der Seelenwanderung: der Paria ist schon von Geburt ein von der Gottheit Geächteter wegen schwerer Vergehungen in einer früheren Geburt.

Infolge dieser Umstände genießen die Brahmanen unter den Tamulen fast ein noch höheres Ansehen als in Nordindien, sie gelten als die „Erdengötter,“ vor denen sich jeder beugen muß. Doch ist die Unsittlichkeit der Tempelpriester schon sprichwörtlich geworden. Die Sudras sind der Kern und das Rückgrat des Volkes. Die meisten von ihnen sind Grundbesitzer und Ackerbauer (der größte Teil des Volkes lebt von Ackerbau), andere sind Handwerker und Kaufleute. Jedes Handwerk wird von einer besonderen Kaste vertreten. An den Sudras erweist es sich, daß die Kaste auch ein gutes Zuchtmittel sein kann, wenigstens um die Rasse rein zu erhalten und auch, trotz großer innerer Schäden, eine gewisse äußere Ehrbarkeit im Familienleben zu erzielen.

Werfen wir noch zum Schluß einen Blick auf die geistige Ausstattung der Tamulen, so finden wir bei ihnen, besonders in den höheren und mittleren Klassen, eine reiche geistige Veranlagung, Innigkeit und Tiefe des Gemütes, große Gedächtniskraft und Geschick für allerlei Handwerk und Gewerbe, sowie einen starken Bildungsdrang und Empfänglichkeit für jede Anregung zu neuer Tätigkeit. Freilich werden diese Vorzüge bei dem jetzigen Tamulengeschlecht durch tiefe Schäden sehr in Schatten gestellt: Charakterschwäche, Hang zur Lüge und Wollust, und auch zur Trägheit, wo nicht ein äußerer Zwang zur Arbeit treibt, Unbeständigkeit, Mangel an persönlichem Mut, an Unternehmungsgeist und Gemeinsinn u. dgl.

Andrerseits ist für die Mission von Wichtigkeit: kein anderer indischer Volksstamm ist so beweglich und wanderlustig und darum fremder Beeinflussung so zugänglich wie dieser. Daher ist es auch nicht zufällig, daß die erste evangelische Mission gerade unter den Tamulen begründet wurde und daß lange Zeit die Missionserfolge unter diesem Volke, wie z. B. in Tinnewēli, viele andere weit überflügelten. Wenn man bedenkt, daß manche Missionen in anderen Ländern trotz fast hundertjähriger Ar-

[1]) Man nennt neuerdings, um den schimpflichen Namen „Paria“ (Pareian, d. h. Trommler) zu vermeiden, diese Leute „Pandschama“, d. h. die fünfte Volksklasse, genannt, allein dieser Name ist nicht volkstümlich geworden.

heit unter gewissen Volksstämmen es nicht zur Gewinnung eines einheimischen Lehrstandes haben bringen können, so zeigt gerade hierin die Tamulenmission von Anfang an ein anderes Bild. —

In der Mitte der Grundlinie des Kawēdeltas unmittelbar am Meer unter dem 11° Grad liegt Trankebar,[1]) eigentlich: Tarankambādi, d. h. Wellenstadt, der Hauptsitz der lutherischen Tamulenmission.

Treten wir durch das alte Festungstor ein, so kommen wir in die unmittelbar vor uns liegende Hauptstraße der alten Dänenstadt, die Königstraße. Sie führt bis dicht ans Meer, ein Weg von ungefähr 600 mäßigen Schritten. Etwa in der Mitte dieser Straße liegt auf der südlichen Seite die geräumige, altehrwürdige Missionskirche „Zum neuen Jerusalem", ein Denkmal der segensreichen Wirksamkeit des Propstes Ziegenbalg. Sie ist in der Form eines Kreuzes erbaut, dessen Arme nach allen vier Seiten gleich lang sind. In dieser Kirche sind die Gebeine der zwei Gründer der Mission, Ziegenbalg und Gründler, begraben. Auf der Nordseite der Kirche ruhen neben vielen alten halleschen Missionaren zwei Dresdner Missionare, Schwarz und Kremmer, beschattet von uralten Kokospalmen, von Blütensträuchern und einem hohen Mandelbaum.

Gegenüber der Kirche liegen zwei sehr einfache Missionshäuser: des kleinere dient jetzt der Druckerei, das größere als Wohnung des Leiters der Mission; an dieses stößt auf der östlichen Seite der dänische Kirchhof mit der gewölbten Zionskirche, die einst von den Dänen erbaut worden war, aber seit 1845 den Engländern gehört.

Unmittelbar am Seestrand ragt das alte, jetzt ganz verlassene Kastell mit seinen hohen Mauern und seinen abgestumpften Türmen empor. Von dieser Burg aus läuft eine niedrige, acht Fuß dicke Mauer mit Schießscharten, Bastionen und einem verfallenen Graben um die Süd-, West- und Nordseite der Stadt herum. Jede der drei Mauerseiten hat ein festes Tor. Die von dem Südtor nach dem Nordtor führende Querstraße schneidet oder berührt drei von Westen nach Osten laufende, früher ganz von Europäern bewohnte Straßen und führt uns dann hinein in den größeren, hauptsächlich von Heiden und Muhammedanern bewohnten Stadtteil mit regelmäßigen Straßen und meist kleinen einstöckigen, mit Ziegeln gedeckten Häusern, unter denen nur zwei heidnische Tempel, fünf Götzenkapellen und eine Moschee hervorragen. Mitten in dieser „Schwarzen Stadt" liegen die „Ziegenbalgschen Plätze", so genannt, weil hier einst Ziegenbalg ein eigenes Grundstück mit Gartenhäuschen besaß, wohin er sich manchmal in die Stille zurückzog. Dies Gehöft war zur Zeit der Ankunft des Missionars Cordes der Sitz der Hauptschulanstalten der

[1]) M.-Bl. 1861, 147 ff. 1869, 231 f. 281.

dänischen Mission in dem Fort, der Schulen für dänische, portugiesische und tamulische Kinder. Jetzt ist es Sitz des Seminars.

Zu der etwa 3/4 deutsche Quadratmeilen umfassenden dänischen Kolonie mit über 20 000 Einwohnern gehörten etwa 20 Ortschaften, die im Halbkreis die Festung umschlossen.[1]) Unter ihnen nennen wir nur die hauptsächlichsten: im Süden, jenseits des Flusses Uppāru (Salzfluß), Sandirapādi, ein ziemlich bedeutendes Sudradorf mit Steinkapelle, wo früher viele Christen wohnten, im Norden Perijamánikapanku, ebenfalls Kirchdorf, im Westen Póreiar, viel größer als Trankebar, bewohnt von über 10 000 Tamulen, daher eher eine Stadt als ein Dorf zu nennen. Die Bethlehemskirche von Póreiar war seit 1746 der Sammelpunkt der umliegenden Landgemeinden.

Von den etwa 3000 Einwohnern Trankebars, die um 1840 innerhalb der Festung und dem dazu gehörenden Vorwerk Wölipáleiam wohnten, waren 142 Europäer (20 Katholiken und 122 Lutheraner), 111 Portugiesen (davon 25 Katholiken), die anderen waren Tamulen (größtenteils Heiden und Muhammedaner, einige Katholiken, die übrigen Lutheraner).

Handel und Wandel lagen um jene Zeit darnieder. Weil die Kolonie Dänemark nur Schaden brachte, dachte man schon damals daran, sie an die Engländer zu verkaufen. Die letzten Gouverneure von Trankebar waren Rehling † 1841, Tiemroth und nach ihm Hansen, der zugleich Gouverneur von Sirampur bei Kalkutta war. Sie alle waren der lutherischen Mission nicht freundlich gesinnt. Nur für Schulen hatte man noch einiges Interesse übrig. —

Dies Bethlehem war zum großen Teil der Schauplatz der nun folgenden Geschichte. Zwar für den Weltverkehr hatte Trankebar damals seine Bedeutung gänzlich verloren, aber dadurch, daß es zum zweiten Male Ausgangspunkt der lutherischen Mission wurde, ist es aufs neue zum Ansehen einer „Zionsstadt“ erhoben worden.

12. Kapitel.

Ein schöner Anfang.

In mehreren Gleichnissen hat der Herr seine Jünger als Arbeiter, und zwar als Feldarbeiter abgemalt. Diese Darstellung paßt besonders auf die Missionare. Denn in der Tat, wenn irgendwo, so gilt es in der Mission zu arbeiten, von früh bis abend zu arbeiten und des Tages Last und Hitze zu tragen. Niemand taugt weniger zum Missionar als der Träge und Bequeme. Besonders die Bahnbrecher müssen in den Anfängen einer

[1]) M.-Bl. 1847, 257 f.

Mission doppelt emsig schaffen und wirken. Es ist eine Freude, das zu beobachten. Cordes erwies sich von Anfang an als hervorragend tüchtigen Arbeiter, der, obwohl nicht mit außergewöhnlicher Arbeitskraft ausgerüstet, doch ein großes Maß von mannigfaltigen Arbeiten rasch und leicht bewältigte.

Es gab damals aber auch viel zu tun in Trankebar. Der dänische Kaplan und Missionar Knudsen hatte wenige Jahre vorher angefangen, den verwilderten Missionsacker wieder zu bebauen. Nach mehrjähriger Tätigkeit fing die Saat an zu sprossen. Kirchen- und Schulbesuch besserten sich. Die Schulen wurden besser eingerichtet, ein neuer Lehrplan eingeführt und der Religionsunterricht wieder mehr betont. In der Gemeinde suchte man manche Schroffheiten des Kastenunterschiedes zu mildern, der öfters von den Sudrachristen in Kirche und Schule in störender Weise geltend gemacht worden war. Ja aus Heiden und Katholiken begann nach langer Zeit wieder Zuwachs zu kommen. Doch konnte die 4jährige Restaurationsarbeit eines jungen Anfängers natürlich die Folgen einer 30jährigen Vernachlässigung nicht wegwischen. In den Gemeinden traten noch viele Übelstände hervor: Mangel an christlicher Erkenntnis, sittlichem Ernst und heilsamer Zucht. Mehrere Glieder lebten in offenem Ehebruch, ohne daß die Gemeinde dagegen Zucht geübt hätte. Bei Knudsen machte sich damals eine Abspannung geltend, wohl nicht bloß infolge der Arbeitslast in seinem Doppelamte, sondern auch infolge der vielen Schwierigkeiten, mit denen er in der Gemeinde und gegenüber der mißgünstigen Kolonialregierung zu kämpfen hatte.

Das war die Lage der Dinge, als der junge deutsche Missionar mit frischer Kraft eintrat. Mitte April 1841, also vier Wochen nach seiner Ankunft, begann er seine Tätigkeit mit kleineren Hilfeleistungen nach Knudsens Anweisung. Schon am 2. Mai (Sonntag Jubilate) hielt er seine erste tamulische Predigt in der Bethlehemskirche zu Póreiar. Bald fängt er an, jeden zweiten Sonntag, mit Knudsen abwechselnd, zu predigen und Amtshandlungen zu verrichten. Außerdem hilft er bei dem englischen Konfirmandenunterricht europäischer Kinder, visitiert und examiniert Schulen und macht bei den Tamulenchristen Hausbesuche, die seit langer Zeit versäumt worden waren. Und je weniger der kränkelnde Knudsen leisten kann, desto mehr Arbeit fällt auf Cordes. „Ohne Cordes," schreibt Knudsen, „hätte ich diesen Sommer (1841) nicht ausgehalten, ich bin fast durchweg krank gewesen." Beide Männer tragen in schöner Eintracht gemeinsam Leid und Freud. Cordes wohnt und ißt mit Knudsen zusammen, bis sich dieser im Oktober 1841 verheiratet, worauf Cordes in das bescheidene Hinterhaus zieht.

Schon frühzeitig erkannte Cordes das Bedürfnis, den befähigteren Christenknaben einen besseren Unterricht, besonders in Religion, zu bieten, als sie ihn in den größtenteils nur auf einer niederen Stufe stehenden

Missionsschulen fanden. Außerdem machte sich der Mangel an tüchtigen Lehrern sehr fühlbar. Darum fing Cordes an, einzelne begabte Jünglinge in seiner Wohnung zu unterrichten. Einer seiner ersten Schüler war M. Samuel, ein Nachkomme des ersten tamulischen Landpredigers Aaron († 1745), des Trankebarer Katecheten Maduravásacham begabter Sohn, der hernach ebenfalls ein „Landprediger" wurde. Von diesem Einzelunterricht wenig befriedigt, sann Cordes auf Errichtung eines Seminars in Póreiar, wo einst auch Missionar Bärenbruck (S. 33) eine blühende Lehranstalt geleitet hatte. Und siehe, im Dezember 1841 bot sich ihm plötzlich eine günstige Gelegenheit, ein europäisch gebautes Haus mit daran stoßendem Garten an der östlichen Grenze von Póreiar in einer Auktion zu erwerben, ein Haus mit genügenden Räumen für die Wohnung des Missionars und die Schulklassen, sowie mit einem für Gebetsversammlungen geeigneten großen Saale. Die Tamulenchristen, die mit wachsender Freude sein Wirken beobachtet hatten, redeten ihm sehr zu, das Haus zu kaufen und darin eine höhere christliche Schule zu errichten. Deshalb glaubte Cordes, obgleich eine vorherige Beratung mit Dresden, die damals vier bis fünf Monate in Anspruch nahm, unmöglich war, im Vertrauen auf Gottes Hilfe etwas wagen zu müssen, und kaufte das Haus am 15. Dezember für den billigen Auktionspreis von 550 Rupien, zu welcher Summe freilich noch die Ausgaben für nötige Reparaturen kamen. Aber hatte er damit nicht seine Kompetenz überschritten? Er stellte alle Umstände, die ihn dazu fast genötigt hatten, in seinem Briefe an das Komitee so ausführlich dar, und sein Berater, P. Knudsen, empfahl die Sache so dringend („bisher mußten wir alle unsere Lehrer bei den Engländern betteln und uns oft mit Ausschuß begnügen"), daß Wermelskirch nicht anders konnte, als den Hauskauf unbedenklich bewilligen. Er mußte ja den Haushalter loben, daß er klüglich gehandelt habe. Wermelskirch hatte bis dahin alle Schritte seines besten Schülers mit inniger Teilnahme und väterlicher Beratung beobachtet und geleitet. Jetzt mußte er abtreten. Die Mitteilung der freundlichen Bewilligung des Komitees im März 1842 war sein letzter amtlicher Brief an Cordes.

Es stellte sich bald heraus, daß Cordes mit diesem Hauskauf den glücklichsten Griff getan hatte. Damit bekam die Dresdner Gesellschaft das erste Eigentum in Indien, und Cordes, der sonst eigentlich nur Helferdienste verrichtete, erlangte hierdurch die erste Möglichkeit einer selbstständigen Wirksamkeit. Ja, dieses Besitztum und das bald hernach darin gegründete Seminar wurde die Herzwurzel, aus der der Baum der selbstständigen Dresdner Mission allmählich, wenn auch in sehr kümmerlicher Gestalt, hervorwuchs. Ohne diese Wurzel — wer weiß, ob Cordes so lange in seinem Abhängigkeitsverhältnis ausgehalten und die Dresdner ihn so lange dort gehalten hätten?

Sichtlich gestärkt durch diesen ersten Erfolg und durch das hierbei zum erstenmal ihm bewiesene Vertrauen der Christen, stürzt sich nun Cordes mit voller Kraft in die anschwellende Arbeit. An dem ersten Weihnachtsfeste in Trankebar predigt er fünfmal (wohl auch englisch) und am Neujahrsfeste dreimal. Am Jahrestage seiner Ordination, dem 26. Februar 1842, hat er die große Freude, die ersten Heidentaufen an einer Witwe und ihrem Sohn zu vollziehen. Im April richtet er zum Besten der in Trankebar wohnenden Deutschen, die das Englische weniger verstanden, einen monatlichen deutschen Predigtgottesdienst und für sämtliche Schulkinder der Missionsschulen wöchentliche Katechisationen ein. Jeden Mittwoch versammelt er in der Bethlehemskirche die 250 Schulkinder der acht zu Póreiar gehörenden Landschulen, deren Aufsicht ihm übertragen ist, und am Freitag die 400 Kinder der fünf bei Trankebar liegenden Schulen im Lehrsaale der Ziegenbalg'schen Plätze und katechisiert sie über den von Knudsen eingeführten lutherischen Katechismus. Wegen Knudsen's neuer Erkrankung muß er vom 9. bis 16. Trinitatis jeden Sonntag in Trankebar predigen, und die tamulische Predigt wiederholt er gewöhnlich auch in Póreiar; dazu hat er den Konfirmandenunterricht und alle Amtshandlungen zu verrichten. Daneben durfte er das Studium der tamulischen Sprache nicht versäumen, in welcher er sich bald schöne Kenntnisse und eine gute Fertigkeit aneignete. Schon am 6. Juni 1842 kann er berichten: „Das Werk wächst unter unseren Händen still und geräuschlos, doch wächst es unverkennbar." Er nimmt teil an den Erntefreuden Knudsens, der während seiner Wirksamkeit (bis Ende 1841) 119 Tamulen zur Gemeinde hinzutun konnte, darunter einen jener Brahmanen, deren Bekehrung seitdem oftmals den indischen Missionaren erst große Freude und später bittre Enttäuschung gebracht hat. Knudsen sandte diesen seinen Erstling aus der höchsten Kaste („Rāma Eijer") in seiner Freude leider zu seiner Ausbildung nach Hamburg, wo er seinem Christenstande keine Ehre machte.

Da Knudsen mit neidloser Freude beobachtete, wie sein junger Gehilfe so rasch in die Arbeit hineinwuchs, traf er mit ihm das Übereinkommen, daß er nach Póreiar ziehen, dort das Seminar eröffnen und zugleich die dortigen zur Bethlehemskirche gehörigen Gemeinden pflegen sollte.

Nachdem das neugekaufte Haus repariert worden war, zog Cordes am 24. August 1842 ein, und wir fühlen es ihm nach, wenn er voller Freude dies seinem Komitee anzeigt und mit den Worten schließt: „Hier will ich, so Gott will, nun leben und sterben in seinem Dienst." Er traf nun sofort Maßregeln zur Eröffnung des Seminars. Am 25. reichte er bei dem Gouvernement eine Eingabe ein, worin er anzeigt, daß er in Póreiar eine englisch-tamulische Schule für gefördertere Tamulenknaben zu errichten gedenke, die sichs zum Ziel setze, für die Mission

Schullehrer und Katecheten und Nationalprediger zu bilden, jedoch auch jedermann, der mit den nötigen Vorkenntnissen ausgerüstet, Aufnahme verlange, ob Christ oder Heide, den Zutritt gestatte. Er bittet aber, die Schule seiner ausschließlichen Leitung zu überlassen, doch werde er öffentliche Examina veranstalten. Die Kosten werde sein Komitee tragen usw. Bald darauf erhielt er vom Gouverneur Tiemroth die Antwort, daß man seinen Plan gut heiße, doch müsse die Schule unter der Oberaufsicht der dänischen Regierung stehen, daher sei ein halbjährlicher Bericht einzusenden.

Am Montag, dem 12. September, eröffnete Cordes in Gegenwart des P. Knudsen, des befreundeten Londoner Missionars Nimmo aus Kumbakōnam und mehrerer angesehener Tamulen, das Seminar mit 23 Knaben, darunter vier Heiden. Dreizehn von den Christenkindern waren so unbemittelt, daß sie nach altem Brauch der Halleschen Mission in Kost genommen werden mußten. Cordes wohnte mit ihnen anfangs unter einem Dache, später wurde ein besonderes Schullokal für sie gebaut. Die neue Anstalt war zunächst nur eine niedere zweiklassige englisch-tamulische Schule, also eigentlich bloß eine Vorschule für das Seminar. Englisch-tamulische Grammatik, Kural (tamulisches Lehrgedicht), Nannul (tamulische Grammatik) und Rechnen wurden von zwei tamulischen Lehrern gegeben. Cordes übernahm 22 Stunden wöchentlich für Katechismus, biblische und allgemeine Geschichte, Geographie, Englisch, Singen und tägliche Morgenandacht.

Voller Freude meldet er diesen Fortschritt des Werkes nach Dresden und bittet nun um die „thätigste Unterstützung desselben". Aber er ahnte wohl, daß bei den geringen Einnahmen der Gesellschaft diese nicht so leicht gewährt werden könne. Dazu kam noch ein anderes. Da er sich Ende des Jahres verheiraten wollte, so bittet er auch dringend um die Bewilligung eines festen Gehaltes, der ihm bis dahin noch nicht gewährt worden war. Er schließt seinen Brief mit den eindringlichen Worten:

„Ich glaube aber nicht, daß dies Ihnen zu schwer fallen kann, wenn nur die Missionsfreunde in Deutschland usw. etwas mehr einlegen wollen von ihrem Übrigen in den Gotteskasten. Wir weihen der Mission unser Leben — zunächst zur Arbeit und wenn es Gottes Wille ist, auch zum Opfer — mehr können wir nicht. Es fragt sich nun, ob die christlichen Brüder zu Hause lieber unser Leben und unsere Kräfte oder ihr Geld dem HErrn opfern wollen. Mögen sie das bedenken! .. Darum sehen Sie zu, daß es nicht am Ende von mir, von Ihnen und von unserer geliebten Kirche überhaupt heiße: „Sie wollten einen Turm bauen und konnten es nicht hinausführen."

Das Antwortschreiben des Komitees, 10. Januar 1843, ist bezeichnend für die kleinen, engen Verhältnisse jenes Anfangsstadiums. Zwar erkennt es freudig den von Cordes errungenen Erfolg an, aber fährt dann fort:

„Dagegen hat uns die Ausdehnung, die Sie gleich zu Anfang der Anstalt gegeben haben, in Verwunderung, ja fast in Bestürzung versetzt. Wir hätten es

für angemessener gehalten, erst mit einer Klasse anzufangen, aber Sie haben nicht nur zwei Klassen eingerichtet, ja sogar eine Anzahl von Kindern in Pflege genommen, als ob die Anstalt ein Waisenhaus werden sollte ... Damit haben Sie Ihre Befugnis überschritten und uns ohne unser Wissen eine Last aufgeladen, die wir nicht auf uns nehmen können. Dies geht wegen der beschränkten Mittel nicht. Als Ihr Schreiben einlief, war der Zustand unserer Kasse so, daß nicht einmal die Sustentationsgelder für die hiesige Anstalt vorhanden waren, was auch jetzt noch so ist. Wir wollen aber unsere Zustimmung zu Ihrer Einrichtung geben, wenn es Ihnen möglich ist, an Ort und Stelle das Sustentationsquantum[1]) für die 13 Zöglinge aufzubringen. Die dänische Regierung und die dortige Bevölkerung wird Ihr Unternehmen unterstützen."

Und mit Bezug auf das Gleichnis vom Turm heißt es:

„Unsere Absicht ist es nie gewesen, einen Turm und zwar von solcher Höhe zu bauen, sondern sind bereit, Gott zu loben, wenn er uns zum Anfang eine kleine Hütte vergönnt, wo in aller Stille und Demut das Senfkorn der Mission von uns gepflegt werden könnte."

Doch wollen sie ihm persönlich ein Sustentationsquantum von 1500 Rupien gewähren, aber nicht als festen Gehalt, weil das Komitee selbst keine festen Einkünfte habe. Auf diesen Brief vom 10. Januar 1843 antwortete Cordes am 9. Mai, daß es ganz unmöglich sei, in Trankebar etwas für seine Kostschule zu bekommen.

„Wollte ich ein Seminar mit christlichen Schülern haben, so mußte ich die sich Anmeldenden, soweit tüchtig befunden, auch in Kost nehmen, wie das alle hiesigen Seminarien gethan haben und noch thun. Nur so kann etwas aus den Schülern werden." Er wiederholt deshalb seine Bitte um Zustimmung zu dieser Einrichtung, „wo nicht, so geben Sie mir auf, die Schüler zu entlassen, denn ohne ausdrücklichen Befehl will ich's nicht thun ..."

Er schließt mit den eindringlichen Worten:

„O, daß doch der HErr die Brüder zu Hause erweckte, uns mit Gebet und Gaben immer treuer beizustehn! Einmal ist Trankebar von Deutschland vergessen worden — möchte es nicht zum zweitenmal geschehen!"

Auf diesen dringenden Hilferuf kam der letzte Entscheid des Komitees etwa Anfang November in seine Hände. Dr. Trautmann schrieb ihm: „Das Seminar in Trankebar wollen wir jedenfalls zu halten suchen, auch wenn es manche Aufopferungen kosten sollte." Und im Missionsblatt war zu lesen: „Wir wollen das Seminar als das liebste Kind unserer Mission festhalten und pflegen, als den Mittelpunkt unserer Hoffnungen für die Zukunft." Aber doch ist damit in der Frage über die Kostschule kein günstiger Entscheid verbunden, sondern Cordes wird wieder angewiesen, für diese irgendwie in Trankebar Hilfe zu suchen. Dies das Ende der sich über 14 Monate erstreckenden Verhandlung.

Was ist nun während dieser Zeit aus den Kostschülern geworden? Hätte Cordes sie entlassen, so wäre er zum Spott geworden. Er unterhielt

---

[1]) Die Beköstigung derselben beanspruchte bei den damaligen billigen Reispreisen kaum mehr als 200 Rupien (400 Mark) jährlich.

deshalb die Kostschule aus seinen eigenen Mitteln, ebenso wie auch zwei andere Missions-Tagesschulen.[1])

Da seine Mittel aber hierzu auf die Dauer nicht ausreichten, so ging die Kostschule 1844 doch noch ein, und erst im nächsten Jahre wurde unter Schwarz wieder ein Anfang mit ihr gemacht.

Wir haben diese Geschichte so ausführlich erzählt, weil sie uns zeigt, mit welchen Schwierigkeiten in jener Anfangszeit jeder Schritt verbunden war. Wenn Cordes trotz solcher Schwierigkeiten an dem Seminar festhielt, so müssen wir darin einen Beweis seines Fernblickes sehen. Der gewöhnliche Gang der Missionsarbeit ist doch sonst meistenteils der, daß man erst Gemeinden sammelt und dann aus diesen sich einen Lehrstand heranbildet. Cordes aber, der noch nicht einen Christen als seiner Mission zugehörig bezeichnen konnte, fing sein Werk damit an, daß er ein Lehrer-Seminar errichtete — wohl in der gewissen Zuversicht, daß es doch seiner Mission bald nicht an Gemeinden und Schulen fehlen werde.

13. Kapitel.

Unterm Kreuze.

Wenn ein junger Missionar zu den Heiden auszieht im Dienst des Herrn, so ist er gewöhnlich voll schöner Hoffnungen.

Er weiß es: viel Arbeit und große Schwierigkeiten warten meiner, aber er glaubt sich auch berechtigt, in besonderem Maße Gottes Schutz und Segen, eine schöne Wirksamkeit und reiche Frucht erwarten zu dürfen. Wie ganz anders nimmt sich aber meist die rauhe Wirklichkeit aus! Es dauert nicht lange, so trifft den hoffnungsvollen Sendboten ein Schlag um den anderen. Heftige Stürme, die seine junge Kraft in ihrer Blüte knicken, wechseln mit der versengenden Hitze, in der die keimende Saat verdorrt. Er möchte auffahren wie ein Adler, aber die zentnerschwere Last des Kreuzes zieht ihn zu Boden. Er kommt sich vor nicht als ein von Gott Begünstigter, sondern vor anderen Gezüchtigter.

Das ist der Weg, den Gott viele seiner Boten führt, ein Wunderweg, anfangs dunkel und dornig, erst am Ende licht und lieblich. Auch Cordes mußte ihn gehen. Wie schön und vielversprechend war der Anfang seines Wirkens! Aber — kaum hat er das Seminar eröffnet und ist eben mit seiner Arbeit als Seminarlehrer und Hilfsprediger im besten Zuge, da wirft ihn ein Anfall der roten Ruhr, jener tückischen Krankheit, die schon manchen jungen, eben erst nach Indien gekommenen Europäer weggerafft hat, aufs Krankenlager. Eine zu frühe Wiederaufnahme seiner drängenden Arbeit (am 6. November) bringt ihm einen so heftigen Rück-

[1]) Seit Juni 1843 bezog er auch eine persönliche Remuneration aus dem dänischen Missionsfonds für die zeitweilige Verwaltung des Amtes des dänischen Kaplans.

fall, daß er dem Ärgsten nur durch eine rasche Flucht aus seiner durch reichliche Regengüsse feucht gewordenen und von überschwemmten Reisfeldern umgebenen Wohnung nach dem trockneren Kumbakōnam entging, von wo er nach drei Wochen „wie neugeboren“ nach Póreiar zurückkehrte.

Während seines Krankenlagers hatte er in Póreiar seine Einsamkeit doppelt schmerzlich empfunden. Um so größer war seine Freude, als der sehnlichst erwartete Dresdner Bruder, Missionar Ochs, nach glücklicher Seereise (15. August bis 11. Dezember) wohlbehalten bei ihm am 3. Januar 1843 eintraf, gerade zu der Zeit, als eine Verschlimmerung der Kränklichkeit Knudsens eine Vermehrung der Arbeit brachte.

Karl Ochs (S. 55) war nach manchen Irrwegen seiner Jugend und inneren Kämpfen durch die Berührung mit dem schwäbischen Pietismus zu einem ernsten lebendigen Christentum erweckt, von der damals erwachten Missionsbegeisterung ergriffen und zum Missionsdienst getrieben worden. Er besaß eine tüchtige Arbeitskraft, große Klugheit in Beurteilung und Benutzung der Verhältnisse und besonderes Geschick für praktische Tätigkeit. Über seinen Charakter bemerken wir hier nur so viel, daß er eine verschlossene Natur war, die einsame Wege liebte — er trug die Eigenart des schwäbischen Volksstammes an sich, die die Welt gern nur im Spiegel des eigenen Innenlebens ansieht, sich demgemäß ihre eigenen Strebeziele zurechtlegt und dann mit großer Zähigkeit ihnen nachjagt, sei es auch, daß man dabei die betretenen, vorgezeichneten Pfade verlassen und eigene Wege gehen muß.

Nachdem er sich von seinem Magenleiden, das sich durch die Seereise verschlimmert hatte, erholt hatte, fing er an, fleißig Tamulisch zu lernen, und konnte schon am 2. Juli 1843 in der Bethlehemskirche die erste tamulische Predigt halten; dann hilft er Cordes mit deutschen Predigten und Unterricht im Seminar.

Hatte schon die Ankunft dieses Kollegen den einsamen Cordes mächtig gestärkt, so schenkte ihm Gott jetzt, da er an der Schwelle seiner schwersten Prüfungszeit stand, eine noch größere Freude und beständigen Trost in seiner am 1. Juni 1843 ihm angetrauten Ehefrau, Sophie Friederike, der 17jährigen Tochter des alten Missionars Cämmerer.[1]) In seiner

[1]) Cordes schreibt in seinen letzten Aufzeichnungen über sie: „Meine erste Frau war die jüngste Tochter des letzten halleschen Missionars, Aug. Friedrich Cämmerer, und geboren am 20. September 1826. Sie verlor ihren Vater in ihrem elften Jahr und wurde von ihrer (trefflichen) Mutter, deren Vater und Pflegevater die Missionsärzte Dr. Martini und Dr. Klein in Trankebar gewesen waren, in möglichst deutscher Weise erzogen. Da ihre Mutter wünschte, daß sie deutsch konfirmiert wurde, mußte ich sie vorbereiten und um Ostern 1843 konfirmieren. Ochs traute uns am 1. Juni 1843. Sie war kräftig und gesund an Körper und Geist und mit ihrem kindlich warmen, frommen Herzen, ihrer guten Kenntnis des Englischen mir eine treue und sehr wertvolle Gehilfin.“

zwar kurzen, aber überaus glücklichen Ehe konnte Cordes recht die Erfahrung machen, daß eine passende Lebensgefährtin dem evangelischen Missionar in seinem Beruf nicht eine Hinderung, sondern eine Förderung ist. Seine Frau war ihm, wie er schreibt, eine „Gottesgabe“, die ihm nicht bloß für sein Haus, sondern auch für viele amtliche Arbeiten eine geschickte Gehilfin war. Wie er schon durch seine kirchliche Stellung mit der alten Trankebarer Mission eng verbunden war, so bildete diese Ehe nun auch noch ein persönliches Band, das ihn in verwandtschaftliche Beziehung zu mehreren Missionsfamilien und deren Nachkommen in Trankebar brachte und ihn auch äußerlich befähigte zum Erben der alten Missionstraditionen. Es war eine gnädige Fügung Gottes, daß der Pionier der Dresdner Mission gerade damals in Trankebar immer fester einwurzelte, denn bald sollten heftige Stürme über sein Haupt dahinbrausen, die ihn zu entwurzeln drohten.

Zwei Ereignisse waren es, die für die Trankebarer Mission eine Krisis herbeiführten: zuerst die Heimkehr des dänischen Missionars und dann der Verkauf der dänischen Kolonie an die Engländer. Was Knudsen von Trankebar wegtrieb, war nicht bloß der Umstand, daß die sechs Jahre, für die man ihn verpflichtet hatte, 1843 abliefen, sondern noch mehr die Feindseligkeit der dänischen Kolonialbeamten. Das seit 1790 in Trankebar wieder eingerissene Mißverhältnis kam wohl nicht bloß von dem damals herrschenden Vorurteil gegen die Mission her, sondern hatte bei vielen noch einen tieferen Grund. Sie fühlten sich in ihrem unchristlichen Leben schon durch die Gegenwart der Missionare beengt und durch ihre ernste Predigt oft höchlichst verletzt. Dieser Gegensatz kam oft an Sonntagen zum grellen Ausdruck. Schon Ziegenbalg erzählt, daß die Trankebarer Heiden ihm einmal gesagt hätten, sie glaubten, daß die Dänen des Sonntags in der Kirche von ihrem Kaplan ermahnt würden, zu essen und zu trinken, zu spielen und zu tanzen und große Partieen anzustellen, denn das sei es ja, was sie mit großem Eifer trieben, sobald sie aus der Kirche kämen. Und 140 Jahre später erzählt Ochs: „Bei den Engländern gehört es (jetzt[1]) zum guten Ton, die Kirche zu besuchen und sonst religiöse Zwecke zu fördern. Von den Dänen möchte ich fast das Gegenteil sagen. Wenn ihnen Cordes einmal einen englischen Gottesdienst hielt, so stellten sie wohl gar eine Lust- und Jagdpartie auf, um so der Predigt zu entgehen oder den Prediger zu ärgern. Einen sittlich anrüchigen Dänen (Eibye) hat man zum Aufseher der Missionsschulen gemacht“ usw.[2])

---

[1]) In den Zeiten vor Einrichtung einer geordneten kirchlichen Versorgung der englischen Kolonie war es bei den Engländern nicht anders als bei den Dänen.

[2]) Wenn man jetzt durch die öden Straßen von Trankebar nach dem großen freien Platz vor dem Seeufer geht, wo sich einst die lustige Welt der Dänen bei den Klängen der Militärmusik herumtummelte, dabei einen Blick auf die verfallenen

Wenn auch vielleicht dem reizbaren Knudsen das milde Öl für die knarrenden Räder fehlte, so war es doch schließlich eine wichtige Streitfrage, die der Anlaß zum offenen Bruch wurde. Der Gouverneur Hansen, ein gewandter Diplomat, betrieb mit allen Mitteln den Verkauf der Kolonie an die Engländer, und um sie noch mehr zum Ankauf zu reizen, wollte er ihnen gern die ganze altberühmte Mission als eine willkommene Zugabe in die Hände spielen. Diesem Plan trat Knudsen als Vertreter der Mission entschieden entgegen und kam dadurch in einen offenen Gegensatz zu dem Gouverneur und seiner Partei. Infolge der fortwährenden Chikanen, die dem kränklichen Manne schließlich unerträglich wurden, legte er, kurz entschlossen, im Frühjahr 1843 seine Stelle nieder und verließ im Mai Trankebar für immer, ohne daß auch nur für eine zeitweilige Verwaltung seines Amtes eine Vereinbarung mit der Regierung getroffen war.[1])

Aus der eben erwähnten Ursache waren die Dresdner Missionare der dänischen Behörde nun erst recht unbequem, und man hätte sie am liebsten beseitigt. Aber man konnte doch die europäische und die tamulische Gemeinde nicht ganz ohne geistliche Pflege lassen. So wurde denn nach kurzen unerquicklichen Verhandlungen die provisorische Einrichtung getroffen, daß Cordes einstweilen an Knudsens Stelle das Amt des Pastors der dänischen und des ersten Missionars der tamulischen Gemeinde verwalten solle. Aber obgleich er die ganze Arbeit von Knudsen zu tun hatte, bewilligte man ihm nicht mehr als ein Drittel von Knudsens Gehalt, der sich auf 1800 Rupien belief. Und die Stadtschule nebst der Verwaltung der Gelder und Missionsgüter wurde dem unwürdigen dänischen Lehrer Eibye übertragen. Dies alles war für Cordes nach zweijähriger Aushilfsarbeit nicht eben ermutigend. Wie viele Unannehmlichkeiten brachte diese Stellung mit sich, die ihm wohl sehr viele Pflichten und Arbeiten auferlegte, aber keine Rechte gab. Sein Kollege Ochs war nicht geneigt, dies „unerträgliche Joch" auf sich zu nehmen.

Die Verantwortung der Entscheidung lastete schwer auf Cordes' Seele. Auch aus der Heimat kam in jener Zeit keine klärende Beratung: das dänische Missionskollegium hüllte sich, trotz einer Anfrage aus Dresden, in den beliebten Mantel der Schweigsamkeit, und das Dresdner Komitee hätte beinahe die Mission auf einen bedenklichen Abweg gelenkt. Wohl infolge von Ochs' Berichten glaubte man in Dresden annehmen zu müssen,

Häuser und die verlassene Dansborg wirft, so kommt einem dieser große Wechsel fast vor wie ein Gericht Gottes, das über dieses einst zum Himmel erhobene Kapernaum hereingebrochen ist.

[1]) Knudsen war übrigens noch viel zu sehr Däne, als daß er damals an eine Übertragung der Mission an Deutsche gedacht hätte. Er sagte beim Abschied, er wolle dahin wirken, daß dänische Prediger ausgesandt würden. Das ist ihm aber trotz seiner Bemühungen in Kopenhagen nicht gelungen. Mit Cordes blieb er immer befreundet.

daß die ganze Arbeit der Missionare bisher ihrem Beruf als Evangelisten unter den Heiden gar nicht entsprochen habe, und wollte deshalb jetzt eine Änderung derselben anbahnen.

Am 23. August 1843 schrieb Dr. Trautmann:

„Verhalten Sie sich dem Gouvernement gegenüber möglichst passiv; zu fordern haben Sie nichts, aber dafür haben Sie das Recht, mit aller Bescheidenheit zu verweigern und auszuweichen. Wenn man Ihre Thätigkeit für die Christengemeinde in Anspruch nehmen will, noch dazu ohne Sie irgendwie in angemessener Weise dafür zu entschädigen, vielmehr wenn Ihre Kräfte dabei so in Anspruch genommen würden, daß Sie nicht, und zwar vorzugsweise, sich den Heiden zuwenden könnten, so raten wir Ihnen, sich ganz selbständig zu stellen und unter die Heiden zu gehen, um ganz diesen zu leben. Nur das Seminar in Póreiar wollen wir jedenfalls festhalten."

Zum Glück kam dieser Rat für Cordes wenigstens zu spät. Er hatte wieder einmal seinen klaren Blick und seine Selbstverleugnung bewiesen, indem er das schwere Joch jener provisorischen Einrichtung auf sich nahm — wann? wissen wir nicht genau, da seine Briefe vom Juni und Juli verloren gingen. Wir finden ihn im Sommer dieses Jahres in angestrengtester Tätigkeit, denn er hat vier Gemeinden zu versorgen: die dänische Gemeinde, der er alle 14 Tage in der Zionskirche englisch predigt, die deutsche Gemeinde, der er monatlich eine deutsche Predigt hält, und die beiden tamulischen Gemeinden der Jerusalems- und Bethlehemskirche. Dazu kam der Seminarunterricht und die Aufsicht über die Dorfschulen. Während Ochs Mitte September 1843 die Wohnung Knudsens in Trankebar bezog, blieb Cordes des Seminars wegen in Póreiar wohnen. Obgleich seine untergeordnete und unsichere Stellung ihm manche bittere Demütigungen brachte („Cordes kann," so schrieb Ochs, „keine Glocke läuten lassen und keine Betstunde halten, ohne beim Gouverneur anzufragen"), hielt er doch treu und geduldig aus.

Doch fehlte es auch in dieser Zeit nicht an manchen Lichtblicken in der Arbeit. Am 23. Juli konnte Cordes die neurestaurierte Zionskirche in Trankebar einweihen und am 1. September eine Mädchenschule in Póreiar eröffnen, die von Mitteln der dänischen Mission unterhalten wurde. In der tamulischen Gemeinde wurde ein schon lange bestehendes Ärgernis durch die öffentliche Kirchenbuße eines vornehmen Tamulenchristen (Sündenbekenntnis vor dem Altar im Gottesdienst nach der alten dänischen Agende) beseitigt. Und in dem auf englischem Gebiete liegenden nahen Städtchen Tirukadeiur übernahm Cordes eine Heidenschule.

Da die Arbeit immer mehr wuchs und ihre Last die Kräfte der beiden noch immer in der Lehrzeit stehenden jungen Missionare überstieg, hatte Cordes schon längst um die Aussendung eines dritten Missionars gebeten. Infolgedessen wurde am 18. Juli 1843 Joh. Mich. Nikolaus Schwarz in Dresden für den indischen Missionsdienst abgeordnet.

Dieser bis auf den Tag mit Cordes gleichaltrige Missionar (S. 55) stammte aus einer Bauernfamilie in Hagenbüchach in Mittelfranken. In seinem Wesen war die dem fränkischen Stamme eigentümliche naturwüchsige Kraft und Derbheit mit einer liebenswürdigen Gutmütigkeit und Freundlichkeit, eine unbeugsame Entschiedenheit in dem, was er als Wahrheit erkannt und ergriffen hatte, mit einer gewissen Weichheit vereint, die sich leicht von anderen beeinflussen ließ. Er wurde erst als Jüngling, wohl im Zusammenhang mit der von Nürnberg und Fürth ausgehenden geistlichen Bewegung, zum Glauben erweckt. Angeregt zuerst durch Lektüre von Reisebeschreibungen, entschloß er sich, sein Metzgerhandwerk aufzugeben und sich dem Dienste des Herrn unter den Heiden zu widmen. Pfarrer Loschge in Langenzenn unterrichtete ihn zunächst in den alten Sprachen. Schwarz' reiche Begabung, besonders sein ausgezeichnetes Gedächtnis, machte ihm die Bewältigung eines großen Lernstoffes in kurzer Zeit leicht. Er erwarb sich besonders im Hebräischen ungewöhnlich gute Kenntnisse. So kam er wohlvorbereitet auf das Missionsseminar nach Dresden am 2. September 1839, wo er bis zu seiner Ordination in Greiz am 27. April 1842 am Unterricht teilnahm. Danach studierte er in Erlangen Sanskrit und in Leipzig bei Prof. Brockhaus Tamulisch und wurde im Frühjahr 1843 in Berlin von seinem früheren Lehrer P. Wermelskirch ins geistliche Amt eingeführt. Unmittelbar nach seiner Abordnung reiste er ab und landete nach 138tägiger Seereise auf der „Mary Ann" am 1. Weihnachtsfeiertage 1843 in Madrâs. Wie freute sich Cordes bei der Aussicht auf den neuen Gehilfen! Er ahnte aber nicht, daß seine Ankunft zunächst nur eine Verschlimmerung seiner Lage bringen würde.

Ochs war seinem Klassengenossen Schwarz bis nach Madrâs entgegengereist, um ihn sogleich bei seiner Landung zu begrüßen. Was er dort dem jungen, mit den Verhältnissen noch unbekannten Bruder mitgeteilt haben mag, können wir seinem von Madrâs aus an das Komitee gerichteten Briefe entnehmen (Anhang 38). Das Ergebnis seiner Beratungen mit Schwarz war, daß sich beide entschlossen, Trankebar aufzugeben und die Errichtung einer neuen Mission unter den Telugus und zwar in Gantur (Guntur) zu versuchen. Sie wären am liebsten gleich von Madrâs aus dorthin gereist. Da es ihnen aber dazu an dem nötigen Geld fehlte, so kehrten sie vorläufig nach Trankebar zurück (22. Januar 1844), wo sie alsbald anfingen die Teluguſprache zu erlernen.

Welch einen Schrecken diese Vereitelung seiner Hoffnungen bei Cordes hervorrief, kann man sich denken. Aber im Blick auf die Ungewißheit seiner Lage und auf das oben erwähnte Schreiben von Dr. Trautmann glaubte er nichts gegen den Plan einwenden zu dürfen, ja — es fehlte wenig, so wäre er selbst mit veranlaßt worden, Trankebar zu verlassen. Er reichte bei der dänischen Regierung eine Eingabe ein, worin er unter

Voraussetzung der Zustimmung seines Komitees, die Lösung seiner Verbindung mit der dänischen Mission in Aussicht stellte. So hing Anfang 1844 die Zukunft der luther. Mission in Trankebar an einem dünnen Faden.

Es war eine gnädige Fügung Gottes, daß gerade damals, als alles auf dem Spiele stand, **Graul** die Leitung der Mission übernahm und nun sofort dem durch Trautmanns Mangel an Urteil entstandenen unsicheren Schwanken des Komitees ein Ende machte. Am 18. Mai und 11. Juni 1844 schreibt er: „Wir wünschen auf keinen Fall, daß die Mission in Trankebar ohne weiteres aufgegeben werde, weil wir so viele vorbereitende Schritte nicht umsonst gethan haben möchten, und weil uns der geschichtliche Boden in Trankebar teuer ist, so daß also mindestens Br. Cordes seine Thätigkeit in Trankebar unter allen Umständen vor der Hand fortzusetzen hat.“ Darum weist er diesen an, in einem Schreiben an das dänische Missionskollegium jenen vorläufigen Schritt, als aus Mißverständnis einer heimatlichen Weisung hervorgegangen, wieder zurückzunehmen und geduldig auszuharren, „es komme, was da wolle.“

Über die Telugumission schreibt Graul: „Bruder Schwarz mag definitiv, aber Ochs soll nur provisorisch im Telugulande zu missionieren versuchen.“ Es schließt mit den vielsagenden Worten: „Wir sehnen uns und seufzen aus tiefster Seele nach der Zeit, da der HErr der Kirche sich zu unserer Mission recht kräftig und augenscheinlich bekennen wird.“ Man wird dieses Seufzen um so mehr verstehen, als manche Missionsleute in Deutschland damals offen aussprachen, daß die lutherische Kirche hinter den anderen in der Mission zurückgeblieben sei, ja andere wollten gar aus der bisherigen Erfolglosigkeit der Dresdner Mission schon den Schluß ziehen, daß ihr der rechtfertigende „Segen Gottes“ fehle.

Ehe dieser Brief ankam, hatten Ochs und Schwarz Trankebar am 23. Mai schon verlassen und waren nach Madrás und von da zu Schiff nördlich nach Masulipatam, der Hafenstadt nahe beim Ausfluß des Krischna, und von da über den Fluß nach Gantur gereist. Der von seinen Brüdern im Stich gelassene und doch an Trankebar gebundene Cordes fühlte nun doppelt die ganze Last seiner schwierigen Lage. Er klagt am 8. Juni 1844: „Ich bin nun ganz allein hier gelassen. Ich brauche nicht zu sagen, wie schwer ich das fühle. Ich habe die (selbstverfertigten) Gemeindelisten durchgesehen (die Kirchenbücher führte Eibye und gab sie nicht heraus) und bin betrübt über den tiefen Verfall der Gemeinde, der dabei offenbar wurde. Mein Herz ist dem Verzagen und Verzweifeln an der Trankebarer Mission nahe. Der wesleyanische Missionar in Nágapatnam hat mir mehrere Knaben aus dem Seminar und fast alle größeren Mädchen aus der Mädchenschule weggefischt. Er

sandte dazu einen Katecheten her, der den Kindern freien Unterricht, Beköstigung und Kleidung versprach."

Später schreibt er über jene Zeit der Einsamkeit: „Ich fühlte, die Einsamkeit wurde mir unerträglich. Ich sah die Sache unter meinen doppelt gelähmten Händen eher zurück-, als vorangehen. Es war immer mein Ultimatum: „Geben Sie mir Hilfe — oder lassen Sie mich auch gehen." In der letzten Zeit wurde das Bedürfnis größer als je. Ich sank innerlich und äußerlich fast zusammen, und doch verlangten die Umstände, daß wir uns gerade jetzt recht fest setzten!" — Das war der Tiefpunkt der Dresdner Mission in Indien!

14. Kapitel.

Die wunderbare Wendung der Lage.

„Gott tut alles fein zu seiner Zeit."

Den aufmerksamen Forscher in der Missionsgeschichte muß es mit immer steigender Bewunderung erfüllen, wenn er in ihr die Fußspur des unsichtbar, aber doch allezeit tatkräftig in ihr waltenden himmlischen Königs Jesus entdecken kann. Wir sehen diese Spuren in dem rechtzeitigen Zusammentreffen und Sichzusammenfügen der Umstände und Faktoren, welche dazu dienen, die Mission einen Schritt vorwärts zu bringen. Und weil solcher Fortschritt weit hinausgeht über das Wissen und Können und Wollen der menschlichen Faktoren, so ist er jedesmal eine neue Versieglung der alten Wahrheit, daß die Mission „Gottes Werk" ist (Apostelgesch. 14, 27).

Wir haben die Fäden unserer Missionsgeschichte bis in ihre Ursprünge verfolgt und so weit als möglich bloß gelegt. Hierbei machen wir die erhebende Beobachtung: neben dem oft recht dunklen Aufzug menschlicher Torheit und gefährlicher Irrwege schimmern die Goldfäden göttlicher Weisheit durch, deren Kunst darin besteht, daß sie auch aus den Fehlern der Menschen Gutes hervorwachsen läßt. Dies zeigt sich an keinem Beispiele unserer Missionsgeschichte so auffallend als an der Wendung, welche die Expedition nach dem Telugulande nahm.

Ochs hatte Cordes in Trankebar allein zurückgelassen zu einer Zeit, wo er der Hilfe am meisten bedurfte. Der Rat und die Einladung des von der Norddeutschen Missionsgesellschaft im Jahre 1842 ausgesandten deutschen Missionars C. F. Heyer hatte seinen Blick nach Gantur gelenkt, einer Telugustadt mit etwa 15 000 Einwohnern unter dem 17° n. Br. nahe bei dem Krischna-Fluß. Dort residierte ein frommer, für Gottes Reich eifrig wirkender englischer Kollektor (Kreishauptmann), Hudelston Stokes,[1]) ein ausgezeichneter Mann, der in seinem Freunde Rhenius die deutschen Missionare schätzen gelernt hatte. Er verwandte den größten Teil seines

[1]) M.-Bl. 1889, 108 f.

beträchtlichen Einkommens auf die Mission und die Bibelgesellschaft. Als am 20. Juli 1844 Ochs und Schwarz in Gantur ankamen, fanden sie bei Stokes, der ihnen sogleich eines seiner Gartenhäuschen zur Verfügung stellte, eine sehr freundliche Aufnahme. Bei ihm trafen sie einen zweiten Missionar der Norddeutschen Gesellschaft (Valette), der später weiter nördlich in Rādschamandri am Godāwari-Flusse eine Mission gründete. Diese drei begannen alsbald das Telugu (S. 100) fleißig zu studieren. Ochs fand unter den 20—30 Hausdienern des Kollektors einige heidnische Tamulen, für welche er anfangs in der tamulischen, später in der Teluguspreche Hausandachten einrichtete. Bald konnte er einige von ihnen unterrichten und taufen. Daneben machten beide Missionare größere und kleinere Untersuchungsreisen im Distrikt. Schwarz beabsichtigte, sich in der ansehnlichen Stadt Ellore (Elluru), halbwegs zwischen Gantur und dem nördlichen Radschamandri gelegen, niederzulassen. Ochs wollte auch unter der Landbevölkerung von Palnādu wirken.

Schon fing man an, in Dresden mit einiger Hoffnung auf die „aufblühende“ Telugumission zu schauen. Da ereilte sie plötzlich ein Schlag, der sie zu vernichten drohte. Denn Stokes, von seinen Feinden wegen seines Bekehrungseifers bei seinen missionsfeindlichen Vorgesetzten in Madrás denunziert, wurde plötzlich nach Kudelur versetzt. Zwar gelang es ihm, sich in Madrás zu rechtfertigen, aber die Sache griff ihn so an, daß er sich entschloß, eine Erholungsreise nach der Kapstadt zu machen. Die Folge davon war, daß er seine Diener entließ, und damit war Ochs' kleine Gemeinde zerstreut. So war der ganze, schön ausgedachte Plan mit einem Schlag in Frage gestellt, und doch sollte gerade dieser Umstand dazu dienen, eine unerwartete Wendung der ganzen Lage anzubahnen.

Schon vor diesen Verhandlungen, bald nach Ochs' Ankunft, hatte Stokes einen Brief von einem eingeborenen Lehrer in Mājáweram, namens Christian Sāndappa Püllei,[1]) erhalten, worin er diesem, als seinem alten Gönner, mitteilte, daß die Englische Kirchenmission beabsichtige, ihre Station Mājáweram zu verkaufen, und daß Gefahr vorhanden sei, daß die Station in die Hände der dortigen Heiden übergehe, die am liebsten ein Klubhaus daraus machen möchten. Er solle dies doch ja zu verhüten suchen. Das beste wäre, wenn deutsche Missionare hierher kämen — es seien ja solche bei ihm. Die Christen in Mājáweram seien wie „Schafe ohne Hirten“. Stokes legte die Sache sofort dem Missionar Ochs vor, der sein Vertrauen gewonnen hatte, und als dieser die Zusage gab, daß seine Gesellschaft bereit sein werde, jedenfalls einen Missionar nach M. zu senden, war er sofort bereit zu helfen und traf auf einer bald darauf unternommenen Reise

---

[1]) Dieser dem Verfasser wohlbekannte Mann, einer der angesehnsten Tamulenchristen, war später am Gerichtshof in Kumbakōnam als „Sirastadar“ (Ober-Aktuar) angestellt.

nach Madrás dort die nötigen Maßregeln, um mit Hilfe seiner Freunde die nötige Kaufsumme aufzubringen und mit den Vertretern der Englischen Kirchenmission in Madrás die Sache zu ordnen. Die englische Missionsgesellschaft, die damals in gespanntem Verhältnis zu der hochkirchlichen Ausbreitungsgesellschaft (S. P. G.) stand und deshalb nicht wünschte, daß an diese etwas von ihrem Missionsbesitz übergehe, ließ sich trotz mancher Bedenken bereit finden, die ganze schön ausgebaute Station für den geringen Preis von 3500 Rupien (= 7000 Mark) an die luther. Mission zu verkaufen, und Stokes Freunde verpflichteten sich, die Kaufsumme innerhalb 3 Jahre aufzubringen und bis zur Abzahlung derselben die Stationsgebäude zu mieten. Dabei machten die freundlichen Schenker nur die eine Bedingung, daß die Station sofort besetzt werde.

Wer sollte diese Bedingung erfüllen? In Dresden und Gantur war man dafür, zunächst nur einen Katecheten hinzusetzen, aber Cordes traf das Rechte: Ochs muß sofort die Station übernehmen, ja es wäre das beste, wenn auch Schwarz sogleich mit zurückkäme. Es sei unter diesen Umständen nicht daran zu denken, daß Dresden noch eine kostspielige Mission im Teluguland erhalten könne.

Ochs wäre viel lieber im Teluguland geblieben, aber von allen Seiten aufgefordert, gab er nach, verließ am 15. November Gantur und reiste zu Pferde über Ongole und Nellur nach Madrás, wo er mit den englischen Freunden, die den Kauf der Station übernommen hatten, bekannt wurde. Es gelang ihm, auch ihr Vertrauen zu gewinnen. Seitdem trat er mit Stokes und anderen Engländern in fortwährenden freundschaftlichen Verkehr. Er schrieb damals nach Dresden: „Die Augen vieler, ja der einflußreichsten Männer sind auf uns gerichtet. Der Kauf der Station ist gesichert. Mögen wir uns des Vertrauens würdig beweisen und nicht mit Schanden bestehen.“ — Am 18. Januar 1845 kam Ochs nach Trankebar und übernahm am 2. Februar zusammen mit Cordes die Station Mājáweram. Am Sonntag Estomihi hielten beide dankerfüllten Herzens den ersten Gottesdienst daselbst nach „Trankebarer Ritus“. Wir können es ihnen wohl nachfühlen, wenn sie damals in gehobener Stimmung sich befanden. Cordes jubelt: „Wenn die Not am größten ist, ist die Hilfe am nächsten.“ Und Ochs, der in weiter Ferne den Glauben an die Zukunft der von ihm als hoffnungslos aufgegebenen Trankebarer Mission wiedergefunden hatte und durch Gottes weise Hand dahin zurückgeführt war, von wo er in törichter Sorge geflohen war, muß ausbrechen in den Lobpreis: „Der HErr hat Großes an uns getan, des sind wir fröhlich.“ Dieser Jubelton klingt durch alle Reihen der heimatlichen Missionsfreunde hindurch, bis er ausklang in Pastor Morahts Missionsfestpredigt in Dresden (1845) über denselben Spruch.

In der Tat bedeutet die Besitznahme von Mājáweram einen Wende-

punkt in der Geschichte der Dresdner Mission, eine gnadenreiche Führung Gottes, die um so wunderbarer erscheint, je mehr man alle Umstände erwägt. War auch die bis auf 25 Seelen zusammengeschmolzene Tamulengemeinde in Mājāweram klein und nicht im besten Zustande, so waren hier doch alle Vorbedingungen zur Stationierung eines Missionars und zum Beginn einer in die Weite gehenden Missionstätigkeit an den Heiden gegeben: ein großes, gesund gelegenes Gehöft mit 2 Missionarswohnungen, Schulgebäuden und einem geräumigen Gottesdienstlokal, sowie 3 Schulen, vor allem aber ein starkbevölkerter, 20 Jahre lang von der Mission bearbeiteter Distrikt. Kurz, wie Ochs bezeugt: „Eine Stätte, wie wir sie uns nur wünschen können." Und Cordes schreibt später darüber: „Was die letzten Hallenser (Cämmerer) verloren hatten, das wurde uns Dresdnern gleichsam mit Zinsen wieder zurückgegeben." Diese Station mit dem dazu gehörigen, dicht bevölkerten Bezirk wurde der Ausgangspunkt der lutherischen Missionsarbeit auf englischem Gebiet und später, während der Jahre 1860 bis 1870 und noch öfter ihr fruchtbarstes Saat- und Erntefeld. (S. Kap. 17, 2.)

15. Kapitel.

Die Dresdner Mission die Erbin der dänischen Mission in Trankebar.

Auch für Cordes in Trankebar schlug bald die Stunde der Erlösung. Obgleich seine unselbständige Stellung und die lang andauernde Ungewißheit in betreff der Zukunft wie eine schwere Last ihn niederdrückte, arbeitete er doch ruhig und emsig weiter, taufte im Dezember 1844 eine Familie aus dem verachteten Geschlechte der Sakkili (Schuhmacher) und fing nunmehr auch seine litterarischen Arbeiten an, durch welche er sich kein geringes Verdienst um die tamulische Mission erworben hat: zunächst die Revision des ursprünglich von Ziegenbalg übersetzten, im Jahre 1813 in 7. Auflage erschienenen tamulischen Kleinen Katechismus Luthers, den er 1845 in Madrás drucken ließ. (Siehe Kapitel 42)

Neben der pastoralen Arbeit gab er im Seminar, dessen Schülerzahl nach Auflösung der Kostschule nur eine geringe war, einige Stunden, beaufsichtigte die 15 Dorfschulen der dänischen Mission mit über 600 Kindern, von denen aber nur 120 Schüler ein Buch lesen konnten (!). Seinen Bemühungen zur Hebung der Schulen zollten auch die Dänen einige Anerkennung; besonders aber waren ihm die Tamulenchristen dafür sehr dankbar.

Da aber diese mannigfaltige Arbeit die Kräfte eines Mannes überstieg, so bat Cordes auch Schwarz aus Gantur nach Trankebar zurückzukehren. Dieser gab nicht ungern das Unternehmen einer neuen Missionsgründung auf, das er später selbst als einen „unüberlegten Schritt und eine Irrfahrt" zu bezeichnen pflegte, und kehrte bald nach Ochs ebenfalls

nach Trankebar zurück, wo er Ende Februar 1845 zu Cordes' großer Freude ankam. Er quartierte sich bei Cordes in Póreiar ein und warf sich nun mit aller Macht auf das Tamulische. Es wurde zwar dem 32jährigen Manne schwer, die tamulische Sprache nach ihrer Eigentümlichkeit in Ausdruck und Aussprache völlig zu bemeistern, doch gelang es ihm durch seinen großen Fleiß und sein ausgezeichnetes Gedächtnis eine gute grammatikalische Kenntnis der Sprache und Geläufigkeit der Rede sich anzueignen. Bald lebte und liebte er sich in das tamulische Volk so ein, daß er durch seine Leutseligkeit und hingebende Liebe einer der beliebtesten Missionare wurde.

In Dresden hatte man eigentlich gewünscht, daß Schwarz die Telugumission fortführen möchte, aber man überzeugte sich bald, daß Cordes das Richtige getroffen hatte. Die Ereignisse bewiesen das. Kurz vor der Rückkehr von Schwarz kam (am 24. Januar 1845) Bischof Spencer von Madrás nach Trankebar. Er wurde mit einem Salut von 18 Kanonenschüssen empfangen. Was führte ihn nach dem kleinen dänischen Städtchen? In einem bald darauf einlaufenden Brief an Cordes vom 15. März sprach er die langgehegte Absicht der Englischen Kirchen-Mission, die dänische Mission zu annektieren, mit voller Offenheit aus. Er schrieb:

„Mein teuerer Herr! Ich sehe aus den Zeitungen, daß der Vertrag unterzeichnet ist, nach welchem die dänischen Besitzungen an die englische Regierung abgetreten werden. Wollen Sie mich wohl gefälligst benachrichtigen, ob Sie als Missionsprediger in Trankebar verbleiben werden oder nicht? Im Falle, daß der Posten Ihre schätzbaren Dienste entbehren muß, werde ich mein Äußerstes thun, die armen Seelen zu versorgen" usw. Dresdn. M.-Nachr. 1845, 62.

Cordes antwortete höflich, aber bestimmt, daß er nicht daran denke, Trankebar zu verlassen, sondern es für seine Pflicht ansehe, für die Gemeinde seiner Konfession zu sorgen.

Nicht so offen wie der englische Bischof gingen andere vor, da sie glaubten, daß jetzt der günstige Augenblick zum Fischen im fremden Teiche gekommen sei: der katholische Priester in Trankebar, über dessen Übergriffe Cordes auch schon früher öfters klagen mußte, und die Wesleyaner in dem nahen Nāgapatnam (Negapatam). Wie gut, daß jetzt zwei Dresdner den Eindringlingen zeigen konnten, es sei kein Raum für sie da. Wäre Cordes damals nicht in Trankebar gewesen, so würde es dort wohl keine lutherische Mission mehr geben.

Endlich kam auch hier der Wendepunkt. Die langen Unterhandlungen zwischen Dänemark und England wegen des Verkaufs der kleinen Kolonie hatten endlich ihren Abschluß gefunden. Cordes war noch nicht lange von einem Choleraanfall (2. September) genesen, als ihn der dänische Gouverneur zu sich kommen ließ (11. Oktober) und ihm eröffnete: er hätte es am liebsten gesehen, wenn man die ganze Mission den Engländern übergeben hätte (denn dann würde man, statt die Fonds hergeben zu

müssen, noch obendrein für die Kirchen und Wohnhäuser Geld erhalten haben), aber man habe ihm aus Kopenhagen geschrieben, daß die Mission nicht in englische Hände übergeben werden könne, sondern lutherisch bleiben müsse, denn das sei der ausdrückliche Wunsch des Königs. Deshalb wolle er Cordes die Mission wenigstens vorläufig zur Verwaltung anvertrauen. Er habe geraten, wenn die Mission lutherisch bleiben solle, so möge man sie einfach den Dresdnern als Lutheranern übergeben, denn es sei unmöglich, sie nur mit den alten dänischen Fonds fortzuführen.

Damit war die Hauptsache gewonnen: die tamulische Missionsstation war der lutherischen Kirche erhalten, wenigstens vorläufig. Wie groß die Gefahr für sie gewesen war, zeigte sich auch darin, daß am 1. Dezember 1845 auf Betrieb des Gouverneurs und mit Zustimmung der Dänen in Trankebar die Zionskirche mit der dänischen Gemeinde den Engländern übergeben wurde. Dies wurde so unter der Hand vorbereitet und so plötzlich ausgeführt, daß Cordes, dem doch damals die Pflege dieser Gemeinde anvertraut war, erst hinterher etwas von der Sache erfuhr.

Unterdessen war ein neuer Sendbote aus Dresden angekommen, Missionar Appelt, der am 6. September in Madrás landete und am 24. September in Māja̧weram eintraf. Da er besonders an der Schule mithelfen sollte, so wurde er bei Schwarz in Póreiar untergebracht. Dagegen schlug Cordes am 14. Januar 1846, der neuen Sachlage entsprechend, wieder im großen Missionshaus zu Trankebar seinen Wohnsitz auf. Bald darauf, am 14. April, also gerade fünf Jahre nach Cordes' Anstellung als Knudsens Gehilfe, übergab der Gouverneur Hansen zur „einstweiligen Einleitung der Übergabe der hiesigen Mission an die evangelisch-lutherische Mission zu Dresden“ den Missionaren Cordes, Ochs und Schwarz die zwei Missionskirchen in Trankebar und Póreiar, alle Schulen, die Missionshäuser — mit Ausnahme eines Schulgebäudes und zweier Wohnhäuser, die Lehrer Eibye bewohnte, — sowie deren Inventar. Die dänischen Missionsgelder, welche damals sich noch auf eine Jahreseinnahme von etwa 4000 Rupien bezifferten, wurden zunächst dem dänischen Rechnungsführer Petersen in Trankebar zur Verwaltung übergeben.[1]) Wir können uns denken, wie groß die Freude der Dresdner Missionare war über diese erfreuliche Wendung ihrer Lage. Es war wieder eine jener deutlichen „Segensspuren Immanuels“, von denen Cordes später oft gern erzählte.

Am 4. Mai 1846 dankte er dem dänischen Missionskollegium für das ihm bewiesene Vertrauen. „Ohne dies kräftige Eintreten des Kolle-

---

[1]) Gern hätte man den in den alten Berichten vielgenannten „Missionsgarten“ in der Nähe von Orshugamangalam verkauft, um das Geld für eine Nicobaren-Mission oder sonst zu verwenden, weshalb Cordes wiederholt nach Europa schreibt, um ihn der Mission zu erhalten, was auch endlich gelang.

giums würde diese Mission für unsere Kirche verloren gegangen sein." Er gibt einen kurzen Überblick über seine Tätigkeit, besonders an den Schulen, und bittet, nichts zu verkaufen, was der Mission gehört hat, sowie alle bisherigen Benefizien ihr auch ferner zu erhalten.

Unter dem Eindruck dieser erfreulichen Aussicht der Mission gestaltete sich das 100jährige Jubiläum der Kirchweih der Bethlehemskirche in Póreiar am zweiten Pfingsttage, dem 2. Juni, zu einer doppelt frohen Jubelfeier. In dem Festgottesdienst wurde das Loblied: „Allein Gott in der Höh sei Ehr!" in vier Sprachen: tamulisch, deutsch, englisch und dänisch, gesungen, danach ein von Cordes auf Grund von Psalm 84 gedichtetes Kirchweihlied, das seitdem schon manche tamulische Kirchweihfeier geschmückt hat (Fabricius, Hymnbook, No. 366).

Aber wie bald wechselt Freud und Leid im Leben, besonders in der Mission! Ein höchst unangenehmer Zusammenstoß mit der heimatlichen Behörde, von dem wir im nächsten Kapitel erzählen wollen, stellte grade in diesem Segensjahr wieder alles in Frage und warf finstre Schatten auf den lichten Pfad, auf den Gott sie geführt hatte. Das dänische Kollegium ließ nach alter Gewohnheit wieder lange nichts von sich hören. Dies Schweigen wurde immer peinlicher. Die Verwaltung von Trankebar seitens der Dresdner war ja nur eine „provisorische". Auch eine Reise Grauls nach Kopenhagen (Juni 1846) brachte noch keine Entscheidung.

Wird man uns definitiv die Mission übergeben? Wird die Dresdner Mission mit ihren geringen Mitteln imstande sein, die Mission kräftig zu unterstützen? Das waren peinliche Fragen ohne Antwort. Da machten die Tamulenchristen einen Versuch, eine günstige Entscheidung herbeizuführen. Sie wandten sich August 1846 mit einer englischen Bittschrift an das dänische Missionskollegium, in der sie dies ersuchten, sich für sie bei dem König (Christian VIII.) zu verwenden: „daß unsere Mission auch ferner als eine evangelisch-lutherische Mission erhalten werden, nach wie vor unter der Aufsicht des königlichen Missionskollegiums stehen und von den hier arbeitenden deutschen Missionaren der Dresdner Gesellschaft (besonders dem Hochehrw. Herrn Missionar Cordes, dem die Mission jetzt anvertraut ist) fortgeführt werden möge." Dieser Schritt sämtlicher zu Trankebar gehöriger Gemeinden war, wie Cordes schreibt, gewiß mit veranlaßt durch ihre große Pietät, mit der sie an dem dänischen Königshause hingen, aber andrerseits war er doch auch eine Frucht der Wirksamkeit von Cordes. „Ich habe," schreibt er, „noch bei keiner Gelegenheit die Gemeinden so lebhaft interessiert gesehen, wie bei dieser." (Anhang 39.)

Diese Bittschrift sandte Cordes als der allein verantwortliche Vertreter der Trankebarer Mission an das dänische Missionskollegium. Um noch einen Versuch zu machen, der Trankebarer Mission die dänischen Fonds zu erhalten, legte er ein persönliches Begleitschreiben mit Vor-

schlägen über seine künftige Stellung in Trankebar bei, das ihm freilich mehr schadete als nützte, wie wir im nächsten Kapitel hören werden.

Endlich, im Frühjahr 1847, kam die lange schwebende Frage der Übertragung der Trankebarer Mission zum ersehnten Abschluß. In einem Schreiben des dänischen Missionskollegiums an das Dresdner Komitee vom 7. März 1847[1]) heißt es:

„Seine Majestät, unser allergnädigster König, haben das Missionskollegium bevollmächtigt, einen Vertrag wegen der provisorischen Übernahme besagter Mission mit der Missionsgesellschaft zu Dresden zu errichten und zwar so, daß dieser Gesellschaft das Recht der dänischen Regierung, Missionare nach Trankebar zu senden, unter folgenden Bedingungen zu übertragen sei:

A. Daß der Gesellschaft die Nutznießung sämtlicher der Mission gehöriger Gebäude, sowie auch der Reisfelder zu übertragen sei, wobei es aber derselben obliege, alles in gehörigem Stande zu erhalten.

B. Daß die Zinsen privater Schenkungen, namentlich

a. der Schenkung des Kaufmanns Rahmeyer	=	2 005
b. „ „ „ Perlenstickers Möller .	=	11 740
c. „ „ „ Pflanzers Abbestée . .	=	4 270
Reichsbankthaler		18 015

von der hiesigen Missionskasse jährlich auszuzahlen seien; wogegen die Verwaltung der Kapitalien nach wie vor bei dem hiesigen Missionskollegio verbleibe.

C. u. D. Daß die Gesellschaft die von der Regierung oder den Missionaren den Schullehrern oder sonstigen angestellten Bedienten festgesetzten Besoldungen und Pensionen — welche Ausgaben wohl 2000 Silberrupien betragen mögen — zu entrichten sich anheischig mache. Sollte die Gesellschaft aber nicht imstande sein, die Pensionen der etwa als entbehrlich gefundenen Lehrer zu entrichten, so möge sie mit dem Missionskollegio in Unterhandlung treten.

E. Daß die Gesellschaft einen jährlichen Bericht über die Wirksamkeit der Mission, sowie über den Zustand der Gebäude und die Anwendung der Zinsen besagter 18015 Rbthlr. (= 720 Rbtlhr. 57 Schill.) an das Kollegium erstatte.

F. Daß die unter A und B erwähnte Nutznießung der dem hiesigen Missionskollegio zustehenden Besitztümer und Zinsen aufhöre, falls dieselbe sich auflösen oder die Mission aufgeben würde."

Dem zweiten Schreiben vom 28. Juni 1847 lag ein genaues „Verzeichnis von den zur Trankebarer Mission gehörigen liegenden Gründen" bei. (Anhang 40.)

So war denn diese Sache abgeschlossen, die schon seit mehr als zehn Jahren ersehnt, erbetet und angestrebt worden war — ein schöner Lohn der Geduld und Ausdauer. Freilich brachte dies Geschenk manche neue Verpflichtungen. Cordes beklagte es, daß das Missionskollegium in Kopenhagen seinen Jahresbeitrag so herabsetzte, daß er nicht für die laufenden Kosten der Station Trankebar (Rup. 2368) reichte. Denn da es ausdrücklich verlangte, daß allen Angestellten der Mission ihre Gehalte, bezw. vollen Pensionen fortgezahlt würden, so brachte die Übernahme der Station für Dresden sogleich eine ziemliche Steigerung der Ausgaben. Doch wie

[1]) M.-Bl. 1847, 242 ff. (306).

konnten solche äußerliche Bedenken ins Gewicht fallen gegenüber dem, was es empfing: zwei ausgebaute Stationen mit Zubehör, ja mehr als das. Diese Übertragung der dänischen Mission wurde für die Dresdner Gesellschaft ein Ereignis von größter Tragweite: sie trat damit ein in das legitime Erbe der alten dänisch-halleschen Mission. Das gab ihr für ihr Wirken eine feste geschichtliche Grundlage und damit einen gewissen Schutz gegen mancherlei moderne Missionsexperimente, für ihre Tätigkeit ein hohes Vorbild, für ihren Lauf einen gebahnten Weg und endlich auch einen nicht geringen Glanz in den Augen der indischen Christen. Wie hochangesehen auch damals die „Trankebarer Mission" noch in den Augen der Tamulen war, wollen wir nur an zwei Beispielen zeigen:

Ein alter eingeborener Prediger auf Ceylon, der aus Trankebar gebürtig war, namens David, sandte in jener Zeit ein Dankschreiben an die Landsleute Ziegenbalgs in der Heimat in Erinnerung an die mannigfachen Wohltaten, die seine Eltern samt ihm von der deutschen Kirche empfangen hatten.[1] — Als der Verfasser 20 Jahre später mit Missionsdirektor D. Hardeland und Senior Cordes die im äußersten Süden von Tinnewēli gelegene Station der englischen (S. P. G.) Mission Ideijengudi besuchte, wurden sie als „Vertreter der alten Trankebarer Mission" von einer Deputation der Stationsgemeinde und besonders den ältesten Männern mit großer Freude begrüßt und durch Geschenke geehrt, wobei in Dankbarkeit das Faktum ausdrücklich anerkannt wurde, daß von Trankebar aus das Evangelium nach Tinnewēli gekommen sei.[2])

16. Kapitel.

Die Stellung der Missionare zur heimatlichen Behörde.

Als der erste Missionar der Baptisten, Dr. Carey, sich bereit erklärte nach Indien zu gehen, sagte er zu seinen Freunden: „Wenn ihr den Strick festhalten wollt, so will ich mich in den Schacht hinablassen." Die Freunde versprachen es, und er zog aus. Mit diesem Gleichnis hat er das Verhältnis des Missionars zu seiner heimatlichen Behörde richtig gekennzeichnet. Die Mission ist ein Ast am Baume der heimatlichen Kirche. Ohne stete Verbindung mit dieser kann das Werk in der Heidenwelt nicht gedeihen. Daher hängt sehr viel von der richtigen Gestaltung dieses Verhältnisses ab. Aber gerade hier liegen große Schwierigkeiten. Das Missionswerk, das in fernen Ländern ausgerichtet werden soll, ist für eine neugebildete Gesellschaft etwas so völlig Neues und Ungewohntes, so reich an neuen Problemen, daß die Leitung eines solchen Werkes ein besonderes Maß von Weisheit erfordert. Da fehlen anfangs gebahnte Wege und feste Ordnungen; da hängt alles vom Ermessen der leitenden Personen

[1]) Er verspricht diese Wohltaten auch im Himmel nicht zu vergessen. „Vor dem Throne Gottes werden wir uns wiederfinden" usw. M.-Bl. 1850, 292 f. [2]) M.-Bl. 69, 41.

ab. Sie müssen sich ihre Wege oft erst wie im Dunkeln tappend suchen, und im Dunkeln geht man leicht fehl.

Was die Leitung der evangelischen Mission besonders in ihren Anfängen sehr erschwerte, war ein Doppeltes: 1. auf Seiten der Missionsfreunde in der Heimat eine falsche Anschauung von der Missionsarbeit. Man stellte alles unter die Beleuchtung eines schönen Ideals. Die Missionare wurden angesehen als Idealmenschen, die, erhaben über die Schwachheiten anderer Menschenkinder, bereit zu jeder Arbeit und Entbehrung, ohne jeden Anspruch auf Lohn stets etwas Außerordentliches leisten. Was niemand daheim sich auferlegen mochte, glaubte man ihnen zumuten zu dürfen. Man mußte eben erst einsehen lernen, daß die Missionare Menschen sind wie andere Leute auch, daß sie bei allem guten Willen und Eifer dieselben Lebensbedingungen und Bedürfnisse, aber auch Schwächen und Fehler haben wie andere Leute auch. Ja, ihre einsame Stellung, der fortwährende Verkehr mit sittlich viel tiefer stehenden Eingebornen, der stete Kampf mit ihren Torheiten und Sünden, der Aufenthalt in einem ungewohnten, die Nerven herabstimmenden, reizbar und nervös machenden Klima — das alles hat des Versuchlichen viel mehr, als mancher Missionsfreund daheim ahnt.

Ein sehr lehrreicher Versuch, ein eigentümliches Missionsideal zu verwirklichen, war die Gründung der Goßnerschen Mission (1836). P. Goßner wollte nichts von einer wissenschaftlichen Ausbildung, geordneten Unterhaltung und Leitung der Missionare wissen. Er sandte fromme Handwerker ohne wissenschaftliche Vorbildung aus und mutete ihnen sogar im heißen Indien zu, sich selbst ihren Lebensunterhalt zu verdienen. Sie sollten wohl Paulum, den Teppichmacher, nachahmen, aber nichts von Paulo, dem Theologen und hochgebildeten Schüler Gamaliels lernen.

Die lutherische Mission war allerdings von vornherein aus einem nüchternen Geiste herausgeboren und stellte darum nie solche Zumutungen an ihre Sendboten, wie Goßner, aber ganz frei von jener idealistischen Anschauung waren die Dresdner anfangs auch nicht.

2. Das andere erschwerende Hindernis eines harmonischen Verhältnisses zwischen der heimatlichen Missionsleitung und ihren Sendboten ist die „mißverständliche Ferne," wie Graul sich einmal ausdrückte, und die damit sich ergebende Schwierigkeit der gegenseitigen Verständigung. Der Missionar soll keinen entscheidenden Schritt tun, ohne von der Heimat Genehmigung einzuholen, und die Missionsleitung daheim soll über Verhältnisse und Personen draußen entscheiden, die sie zum Teil gar nicht kennt. Das setzt eine rege Korrespondenz voraus. Aber ein Brief nach Indien über Ägypten war damals zwei volle Monate (später 6 Wochen) unterwegs; wenn er aber mit dem Segelschiff ums Kap ging, brauchte er 4—6 Monate, nach Australien 143 Tage. Ehe die Entscheidung kam,

hatten sich oft die Verhältnisse so geändert, daß sie nun nicht mehr paßte. Bei solcher Korrespondenz laufen leicht Mißverständnisse mit unter, deren Aufklärung und Beseitigung viel Zeit und Mühe erfordert.

Dies alles mag dazu dienen, die in dieser Geschichte sich findende offene Darstellung von manchen Mißverständnissen und Streitigkeiten etwas erklärlicher zu machen. Wir können sie nicht übergehen, denn wir wollen ja die Mission aktenmäßig, wie sie wirklich war, nicht aber als ein Idealgemälde zeichnen. Und die Männer, deren Kämpfe wir beschreiben, wollten nichts weniger als Idealmenschen, sondern nur schwache Werkzeuge der göttlichen Gnade sein.

Anfangs war das Verhältnis der Missionare zum Missionskomitee naturgemäß ein persönliches Vertrauensverhältnis. Cordes sah in Wermelskirch seinen Lehrer und väterlichen Freund, und Wermelskirch in ihm seinen liebsten Schüler. Wie ein Sohn seinem Vater alles erzählt, so teilt Cordes ihm alles mit, und wie ein Vater verfolgt Wermelskirch die Schritte seines Schülers mit großer Teilnahme und zarter Liebe, hier und da auch ein scharfes Wort nicht sparend. Das ist erquicklich zu lesen. Anfangs korrespondiert jeder Missionar unabhängig von den anderen mit dem Komitee, und dieses antwortet jedem einzelnen. Cordes, ein gewandter Briefschreiber, hatte als der Ältere naturgemäß eine gewichtigere Stimme. Nächst ihm tritt besonders unter Dr. Trautmann Ochs mehr hervor. Er ist ein feiner Beobachter und erzählt interessant.

Ein neuer frischer Zug kam in den ganzen Organismus durch Grauls tatkräftiges Auftreten. Schon im Mai 1845 tat das Komitee auf seine Anregung den ersten Schritt zur Organisation der indischen Mission, indem es die Missionare anwies, alle der heimatlichen Behörde zustehenden wichtigeren Angelegenheiten unter dem Vorsitz des Br. Cordes als des „Seniors oder primus inter pares“ gemeinsam zu beraten und durch ihn als ihren Korrespondenten dem Komitee mitzuteilen, dagegen in minder wichtigen Dingen vor der Hand selbst Beschluß zu fassen und das Komitee davon in Kenntnis zu setzen. In die „inneren Angelegenheiten“ der jungen tamulischen Kirche wollte sich das Komitee gar nicht mischen, es sei denn durch guten Rat. Dies war der erste Anfang der Konferenzverfassung, die wir Kapitel 38 im Zusammenhange darlegen werden. Da Ochs gegen dieselbe sogleich Einspruch erhob, weil er seine Selbständigkeit dadurch gefährdet glaubte, so trat diese Einrichtung etwas modifiziert erst mit dem Jahre 1847 in volle Kraft. Das Beste an dieser noch mangelhaften Verfassung war der Umstand, daß Cordes fast ununterbrochen Vorsitzender der Konferenz geblieben ist und durch sein gesundes Urteil und guten Takt, sowie durch seine Milde und Geduld die gedeihliche und stetige Entwicklung des Werkes sehr gefördert hat.

Im Jahre 1845 versuchte Graul seine Missionsideale (S. 74)

zu verwirklichen. Hierbei kam die Gehaltsfrage in erster Linie in Betracht. Daß eine Gesellschaft, die Missionare unter die Heiden sendet, damit die Verpflichtung übernimmt, für ihren Unterhalt zu sorgen, darüber war man sich in Dresden völlig klar. Nur das eine schien in der Anfangszeit noch untunlich, daß man nämlich sofort eine genaue Bestimmung über das Einkommen der Missionare treffe.

Es galt erst Erfahrungen zu sammeln in bezug auf die Verhältnisse des Landes, die Preise der Lebensmittel usw. Doch in Trankebar war die Festsetzung eines Gehaltes insofern erleichtert, als dort schon seit langer Zeit Europäer wohnten, von denen man leicht Auskunft bekommen konnte. Dieser Beratung ist es wohl zuzuschreiben, daß Cordes schon frühzeitig den Gehalt eines unverheirateten Missionars auf 1200 und den eines verheirateten auf 1500 Rupien festzusetzen vorschlug.[1]) Diese Summen wurden vom Komitee vorläufig bewilligt, aber nicht als fester Gehalt, sondern als „Sustentationsquantum", worüber die Missionare aber keine Rechnung abzulegen hatten. In der Instruktion der Missionare Ochs und Schwarz hieß es: „Wir bitten Sie, daß Sie uns über die Ausgaben, die Sie außer für Ihre persönlichen Bedürfnisse, wofür wir Ihnen eine gewisse Summe aussetzen wollen, für Reisekosten usw. haben, eine genau spezifizierte Rechnung gleichzeitig mit Ihrem Tagebuch $^1/_4$jährlich einsenden wollen."

Gegen eine allgemeine bestimmte Regelung der Gehaltsfrage hatte aber Graul anfangs große Bedenken. Sein Ideal war, wie wir schon gesehen (Kapitel 6), freie Unterstützung der freiwillig und ohne Ordination ausziehenden Missionare seitens der für sie sich besonders interessierenden Missionsvereine. Doch sollte diese Unterstützung immer durch die Hand des Komitees gehen und von ihm geregelt werden. Darum schrieb er schon am 4. April 1844 an Ochs: „Wir können nicht an die Aussetzung eines bestimmten Gehaltes denken, weil es uns mit der Natur einer Gesellschaft, deren Einnahme steigt und fällt, unverträglich erscheint." Die Missionare sollen das „Unterstützungsquantum" nicht als ihr persönliches Eigentum ansehen, sondern was am Ende des Jahres übrig ist, an die Mission zurückzahlen. Mit Appelt, als dem ersten unter Grauls Leitung abgeordneten Sendboten, sollten diese neuen Grundsätze zum ersten Mal in Kraft treten. Deshalb wurde er unordiniert ausgesandt, nicht bloß weil er seinen Fähigkeiten entsprechend zunächst für den Schuldienst bestimmt war und erst nach einer Bewährungszeit ordiniert werden sollte,

[1]) Schon Ziegenbalg hatte einen festen Gehalt vom dänischen Könige bekommen: 200 Tlr. Seit jener Zeit war der Wert der Lebensmittel nach der Angabe der Dänen auf das dreifache gestiegen. Knudsen bezog als Unverheirateter 1800 Rupien. Die Ausbreitungsgesellschaft (S. P. G.) zahlte ihren Missionaren 2400—3000 Rupien p. a. Diesen hohen Sätzen gegenüber wurde von Dresden wiederholt betont, daß nicht der englische, sondern der deutsche Maßstab angelegt werden müsse. Bei obigen Vorschlägen von Cordes ist nicht zu vergessen, daß anfangs die Missionare von ihrem Einkommen die Unkosten für Palankin, Gefährt, Porto und Arme bestritten. Die Missionare in Australien, wo das Leben sehr teuer ist, bekamen als Unverheiratete 100 £, als Verheiratete 150 £ Jahresgehalt.

sondern auch weil man dadurch den Gedanken zum Ausdruck bringen wollte, daß die Missionskirche draußen ein selbständiger kirchlicher Organismus ist, der die Amtsweihe seiner Geistlichen selbst vollzieht und sich allmählich zu einem selbständigen Kirchentum entwickelt.

Auch der hohe Beruf eines Missionars schützt nicht vor Torheiten. Man kann besonders bei Männern mit einem beschränkten Gesichtskreis oft die Beobachtung machen, daß sie, obwohl sonst wohlgesinnte, treue Arbeiter, die objektive Tragweite selbst von allgemeinen Ordnungen, denen sie sich unterwerfen sollen, nicht ermessen können und sich durch ihre Einführung gekränkt fühlen, weil sie meinen, daß sie persönlich gegen sie gerichtet seien. So war es bei Appelt der Fall. Dieser war besonders auch deshalb verstimmt, weil man ihm seine Bitte, ihn, der schon 35 Jahre alt und 6 Jahre verlobt war, ebenso wie einst Meyer, verheiratet ausziehen zu lassen, abgeschlagen und ihn dahin beschieden hatte, daß seine Braut erst, nachdem er sich bewährt habe (etwa nach einem Jahre), ihm nachgesandt werden könne. Kaum ist er nach Mājāweram und dann nach Trankebar gekommen (1. Oktober 45), so macht er seinem gepreßten Herzen Luft. Seine durch seine Verstimmung getrübte Darlegung der Missionsgrundsätze des neuen Missionsdirektors regten zuerst Ochs und dann auch seine Kollegen so auf, daß sie durch diese Neuerungen das Wohl der Mission wie auch ihre eigene Stellung gefährdet glaubten. Sie hielten es deshalb für ihre Pflicht, durch eine ernstliche Remonstration die Unzuträglichkeit dieser Grundsätze und deren Widerspruch mit der ihnen gegebenen Instruktion darzulegen und ihr Verhältnis zu ihrer Behörde klar zu stellen.

Es war dies der erste gemeinsame Brief, den sie nach der neuen Konferenzordnung am 11. Oktober 1845 schrieben. In ihrer Erregung machten sie Appelts Sache zu der ihrigen und klagten in sehr scharfen, teilweise verletzenden Ausdrücken das Komitee an, gegen ihn, und damit auch gegen die anderen Missionare unbillig gehandelt zu haben und auf falscher Bahn zu sein. Man solle den Missionsberuf nicht als einen über andere Berufsarten hinausgehobenen betrachten, sondern ihnen dreierlei gewähren: ein festes Einkommen, das sie als ihr Eigentum ansehen dürften, Erlaubnis zur Verheiratung, und zwar in solchen Fällen, wie dem Appelts, Verheiratung vor dem Auszug, und Ordination der neuen Missionare in der Heimat — also, abgesehen von der Verheiratung, die das Komitee ja nur hinausgeschoben haben wollte, das Gegenteil von Grauls Plänen.

Zum Unglück schrieb Appelt zu gleicher Zeit einen Privatbrief an die Missionszöglinge in Dresden, worin er ihnen (aus eben solchem Mißverstand der Absichten des Komitees) in bezug auf ihre Verlobung und Verheiratung Ratschläge erteilt, deren Befolgung kaum etwas anderes als Widersetzlichkeit gegen das Komitee zur Folge haben konnte. Dieser Brief, der dem Direktor ausgeliefert wurde, verstärkte den übeln Eindruck, den jenes Gesamtschreiben in Dresden machte. Es ging aber hier wie in Indien: man nahm die Sache zu tragisch. Da Graul herausfühlte, gegen wen die Spitze dieser Korrespondenz gerichtet war, so bat er ein Komitee-

mitglied, Diakonus Lehmann in Neukirch, die Antwort zu schreiben. Diese fiel sehr geharnischt aus. Sie tritt ganz für Grauls Grundsätze ein, die sie ausführlich begründet, und erklärt sogleich in betreff des ersten Punktes: Wir können uns nie zu einem fixen Gehalt verstehen, weil unsere Einnahmen nur fließend sind. Sie haben auch keinen Anspruch darauf usw. Ebenso weist sie die anderen Forderungen zurück und rügt die ungehörige Form der Eingabe. Die Missionare sollen nun einfach erklären, ob sie sich diesen Grundsätzen fügen wollen oder nicht. Ehe sie hierüber eine befriedigende Antwort gegeben, solle kein neuer Missionar nach Indien gesandt werden. Appelt aber solle seines „aufwiegelnden" Briefes wegen aus dem Missionsdienst entlassen werden.

Dies Schreiben vom 15. Januar 1846 ging sonderbarer Weise um das Kap der guten Hoffnung und kam erst am 2. Juli 1846 in die Hände der Missionare in Trankebar, als sie eben aus dem Konferenz-Gottesdienst kamen. Es traf sie „wie ein Donnerschlag aus heiterem Himmel". Doch nachdem sie sich „in gemeinschaftlichem Flehen vor dem HErrn tief gedemütigt hatten, einigten sie sich schließlich dahin, daß sie sich den Forderungen des Komitees bedingungslos unterwerfen, die Rechtfertigung ihrer Grundsätze aber von der Zukunft erwarten wollten". Schwarz, als der „am meisten Vermittelnde", schrieb im Auftrag der anderen eine ausführliche Antwort an das Komitee vom 25. Juli 1846, worin er noch einmal das, was sie eigentlich wollten, klar und ruhig darzulegen suchte,[1]) aber ohne darauf fernerhin bestehen zu wollen. Zugleich verwendet er sich auch für Appelt und bittet, dem tiefgebeugten Bruder zu vergeben und ihn nicht dem bittersten Elend preiszugeben. Er fügt, dem Wunsche des Komitees entsprechend, die Berechnungen der persönlichen Bedürfnisse der einzelnen Missionare bei und schließt mit der Bitte um baldige und regelmäßige Geldsendung. „Die Sachen stehen so, daß, wenn Sie uns vor Ablauf dieses Monats nicht Geld zusenden, so müssen wir die Mission aufgeben."

Diese letztere und andere Äußerungen zeigen, daß die Missionare damals wohl mit allzubangen Befürchtungen in die Zukunft sahen. Besonders Cordes litt sehr unter dem Drucke der Ungewißheit. Er war vom dänischen Missionskollegium mit der Verwaltung der Station Trankebar betraut. Was sollte werden, wenn sich etwa gar sein Verhältnis zu Dresden löste? Er glaubte deshalb, auch seinerseits etwas tun zu müssen, um den Bestand von Trankebar zu sichern und zugleich dem Wunsche Dr. Grauls in betreff der Spezialunterstützung der Missionare durch heimatliche Vereine in seiner Weise nachzukommen. Er fügte deshalb der oben erwähnten Bittschrift der Trankebarer Gemeinde ein Begleitschreiben an

[1]) Er beruft sich darin auf den Ausspruch eines erfahrenen englischen Missionars, der ihm gesagt: „Das mögen Sie thun (ohne fixen Gehalt leben), wenn Sie Ihre Mission ruinieren wollen; die indischen Verhältnisse leiden das nicht."

das dänische Missionskollegium (vom 30./7. 46) bei, worin er dasselbe ersucht, die Trankebarer Mission auch unter den jetzigen Verhältnissen, da sie von Dresdner Missionaren geleitet werde, so wie bisher ganz zu unterhalten und ihn als ihren Missionar zu unterstützen.

Cordes dachte dabei nicht daran, sein Verhältnis mit Dresden zu lösen, vielmehr schwebte ihm ein ähnliches Verhältnis gemeinsamen Wirkens seiner Gesellschaft und des dänischen Missionskollegiums vor, „wie es einst in der dänisch-halleschen Mission zwischen Kopenhagen und Halle bestanden" hatte. Auch die anderen Brüder billigten den Schritt. Aber in der Aufregung jener Tage versäumte Cordes, jene Schreiben an das Missionskollegium durch die Vermittlung des Dresdner Komitees einzusenden oder ihm wenigstens davon Anzeige zu machen.

Die vielen Aufregungen der Jahre 1845 und 1846, die den kaum von dem Cholera-Anfall Genesenen doppelt angriffen, entkräfteten ihn so sehr, daß er im Frühjahr 1847 in dem kühlen Hochlande von Bangalur eine dreimonatliche Erholung suchen mußte. Seine Kollegen waren damals wegen seines Gesundheitszustandes in großer Sorge.

Als das Komitee durch dritte Personen von diesem Schritte des Miss. Cordes in Kenntnis gesetzt wurde, mißbilligte es diese Anwendung der Graulschen Grundsätze, die ihm fast als Treubruch erschien, aufs entschiedenste, und schrieb ihm in diesem Sinne am 18. Februar 1847 einen ernsten Vorhalt.

So befanden sich im Jahre 1846 die Verhältnisse in Indien in bedenklicher Spannung. Auch die Missionskreise in Deutschland wurden davon mit berührt. Gewichtige Stimmen, besonders die Breslauer, mißbilligten das Verfahren des Komitees gegen die Missionare. Doch trat die Majorität der am Missionsfeste 1846 versammelten Freunde (Generalversammlung) auf die Seite des Komitees. (Anhang Nr. 41.) Noch im September 1846 war keine Antwort auf den Januar-Brief mit dem „Entweder-Oder" aus Indien eingelaufen. Sie kam erst am 4. Oktober. Dennoch — und das war der beste Schritt zur Heilung des Schadens — ordnete das Komitee am 3. September 1846 vier neue Missionare nach Ostindien ab; darunter war aber nur einer, Cand. theol. Mylius, ordiniert, die übrigen gingen unordiniert hinaus. In ihrer Instruktion wurde die Unterstützungsfrage ausführlich erörtert:

Die Missionare sollen von Zeit zu Zeit ihren persönlichen Bedarf angeben und deshalb einen Etat über das erforderliche Unterstützungsquantum aufstellen, das ihnen das Komitee pünktlich zuzusenden verspricht, wie auch Ersatz für unvorhergesehene notwendige Ausgaben über den Etat hinaus. Dabei spricht es die Erwartung aus, „daß sie an Ort und Stelle möglichste Beihilfe zu erlangen suchen werden." — Welche Beihilfe und von wem, wird nicht gesagt.

Die jungen Sendboten waren gern bereit, dieser Weisung zu folgen. Sie hatten so viel von Grauls erfolgreicher Tätigkeit gesehen und waren (besonders der mit Graul innig befreundete Mylius) so von der

Richtigkeit seiner Missionsgrundsätze durchdrungen, daß sie gern alles daran setzen wollten, seine Gedanken auszuführen. Sie landeten im März 1847 in Madrás. Besser als alle Briefe waren ihre mündlichen Mitteilungen geeignet, die obwaltenden Gegensätze auszugleichen, die Befürchtungen der älteren Missionare in betreff der Graulschen Vorschläge zu zerstreuen und ihre Bedenken, wenn nicht ganz zu heben, so doch zu mindern. Diese Beratungen hatten guten Erfolg. Die Spannung wurde gehoben und das gute Einvernehmen mit dem Komitee wieder hergestellt. Die älteren Missionare wetteiferten nun miteinander, den übeln Eindruck, den manche in der Aufregung getane Äußerung hervorgerufen hatte, zu verwischen. Auch der schwergestrafte Appelt, den seine Kollegen aufopferungsvoll aus ihrem Eigenen unterstützt hatten, wurde (wohl von Anfang 1847 an) wieder zu Gnaden angenommen und am 18. Oktober 1847 zusammen mit Schmeißer, Kremmer und Wolff von Cordes und dessen Kollegen ordiniert.[1])

So konnte Graul Mitte 1847 freudig bezeugen, daß der Friede wieder hergestellt sei, und „die einträchtige Regsamkeit, die sich in allen Schreiben ausspricht, sowie der ganze Geist, der uns daraus anweht, hat uns sehr erfreut.“ Und in der Tat bemerken wir in jener Zeit, besonders 1847—1849, einen neuen Anlauf zu gesteigerter Missionstätigkeit mit vereinten Kräften, der auch alsbald ein reicher Segen Gottes folgte. Freilich die Lösung der obschwebenden Fragen erfolgte erst allmählich, und zwar auf dem Wege von allerlei Erfahrungen, von denen manche teuer erkauft werden mußten. Die Missionare sandten von Zeit zu Zeit ihre „persönlichen Etats“ mit detaillierter Angabe ihrer Bedürfnisse ein. Diese waren anfangs sehr verschieden. Die Verheirateten, Cordes und Ochs, bekamen gleicherweise jeder 100 Rup. p. M. Während dagegen der eine Unverheiratete $65\frac{1}{2}$ Rup. als sein Monatsgeld ansetzt, braucht der andere nur 33 Rup. Und wenn er auch am Tische eines anderen Bruders mitaß, so begreift man nicht, wie er damit auskommen konnte. Andere treiben, einem asketischen Zuge und einer ängstlichen Gewissenhaftigkeit folgend, ihre Sparsamkeit noch weiter.[2])

---

[1]) Hierbei zeigte sichs wieder, daß immer noch Unklarheit herrschte in betreff des Verhältnisses der indischen Konferenz zu dem heimatlichen Komitee. Die Missionare glaubten ordinieren zu können, ohne vorher die Genehmigung von Dresden einzuholen. Das Komitee erkennt zwar nachträglich diese Ordination an, aber verlangt doch, für künftige Fälle erst die Genehmigung von ihm einzuholen, und zwar wie es schreibt, „infolge unseres Inspektionsrechtes, zu dessen Ausübung wir seit Übertragung der dänischen Mission doppelt verpflichtet sind.“ Später hat man sich von der Unzuträglichkeit des Vollzugs der Ordination in Indien überzeugt und alle Missionare ordiniert ausgesandt.

[2]) Einer geht so weit, daß er sogar 15 Pfg. für Zwirn und 25 Pfg. für 50 Zigarren aufschreibt, letztere mit der Entschuldigung: Diese dienen hier unter anderem zu einer geordneten Verdauung! Derselbe braucht für Essen (mit einem

Aber die Folgen? Sparsamkeit ist ja eine hochnötige Missionstugend, aber wenn zu weit getrieben, so bringt sie 100fachen Verlust. Von zwei der jüngeren Missionare wird erzählt, daß sie durch ihre große Sparsamkeit, die ja gewiß über die Absichten des Komitees hinausging, besonders auf Reisen und im Essen, ihrer Gesundheit geschadet haben, ja einer (Schmeißer), der sich in diesem Eifer der Sonne zu sehr aussetzte „und sich (wie Ochs schreibt) auch die Bequemlichkeiten versagte, die man in Indien gebrauchen muß, wenn man gesund bleiben und längere Zeit tätig sein will“, erlag schon ein Jahr nach seiner Ankunft den Folgen eines Sonnenstichs. — Die Gehaltsfrage kam durch diese Einrichtung von verschiedenen Etats nicht zur Ruhe. Sie blieb immer ein wunder Punkt, der schmerzte. Deshalb wurde es in Indien mit großer Freude begrüßt, als endlich unter der Befürwortung des D. Harleß im Missions-Kollegium der Beschluß gefaßt wurde, festen Gehalt zu gewähren. Jeder Unverheiratete bekam von da an 800 Rupien und jeder Verheiratete 1200 jährlich.

Wir haben diese äußerliche Angelegenheit so ausführlich dargestellt, um daran zu zeigen, mit wie viel Schwierigkeiten die Einrichtung und Leitung eines solchen neuen Organismus wie der Mission besonders im Anfang zu kämpfen hat, und wie man sich vielfach diese Arbeit dadurch erschwert hat, daß man auf sie die Ordnungen, die für andere Lebenskreise allgemein gelten, nicht glaubte übertragen zu dürfen. Ähnliches haben wohl alle älteren Missionsgesellschaften durchgemacht.

Durch den Eintritt der neuen Missionare in die Arbeit bekamen auch die Beratungen der Konferenz einen neuen Anstoß. Im Oktober 1847 wurde die Konferenz besser organisiert, und für die Rechnungsführung und Kassenverwaltung u. a. eine bessere Ordnung festgesetzt. Cordes blieb nach wie vor Leiter der Konferenz.

17. Kapitel.

Stand der Mission im Jahre 1847.

Mit dem Jahre 1847 hat die lutherische Mission wie in der Heimat, so auch in Indien einen gewissen Abschluß ihrer Entwicklung erreicht. Lange Zeit hatte es geschienen, als arbeite sie vergeblich. Manche Gegner der konfessionellen Mission hatten schon öffentlich ihr vorgeworfen, daß ihre Mission als eine „Rottensache“ nicht „zu Stand und Wesen“ kommen wolle und „daß ihr der sie legitimierende Segen Gottes fehle“. Acht Jahre — und nichts Eigenes, kaum einen bekehrten Heiden! Da, mit dem neunten Jahre, kam der Durchbruch, und jetzt am Ende des

anderen Bruder zusammen) monatlich gar nur $8^1/_3$ Rupien! An Seitenblicken auf die Brüder, die mehr brauchen, besonders den „englischen Komfort“, den man suche, fehlt es nicht.

ersten Jahrzehntes stand trotz Sturm und Hitze ein dreiästiges Bäumchen mit Blättern und Knospen da. So bezeichnet das Jahr 1847 einen Höhepunkt der Anfangsgeschichte. Die erste Arbeit der Wiederbegründung der lutherischen Tamulenmission war glücklich vollendet. Halten wir, auf dieser Höhe angelangt, eine flüchtige Umschau auf dem indischen Missionsfelde, wie es sich uns Ende 1847 zeigt.

1. Trankebar und Póreiar.

In Trankebar finden wir drei Missionare. Cordes ist Vorsitzender der Missionskonferenz und Pastor der kleinen europäischen Gemeinde mit 40 Gliedern (nur wenige Familien von den Dänen waren bei der Übergabe der Zionsgemeinde an die Engländer der lutherischen Kirche treu geblieben) und der sich auf etwa 1000 Seelen belaufenden tamulischen Gemeinde, die zum kleinsten Teile in der „Festung", zum größeren Teile in den zu Trankebar gehörigen Dörfern Wölipáleiam, Perijamánikapangu und Sandirapādi u. a. wohnte. In der Arbeit unterstützte ihn, abgesehen von drei tamulischen Katecheten, besonders Appelt, der zuerst mit am Seminar zu Póreiar geholfen hatte, aber im Jahre 1847 nach Trankebar zog, wo er sich besonders der kleinen portugiesischen Gemeinde annahm, die 1848 65 Mitglieder zählte. Er lernte Portugiesisch und hielt am 31./10. 1847 seinen ersten portugiesischen Gottesdienst. Diesen von den Dänen lange vernachlässigten Leuten tat diese besondere Pflege sehr wohl. Die alten Hallenser hatten sich überall dieser meist in ärmlichen Verhältnissen lebenden Mischlinge sehr angenommen. Eine eigentliche Missionsarbeit war es aber nicht, und viel kam dabei auch nicht heraus, da diese unbeständigen Leute sich immer mehr an englisches Wesen und damit auch an die englische Kirche anschlossen, um ihre soziale Stellung dadurch zu verbessern. Doch lernte Appelt auch Tamulisch und pflegte die benachbarten Dorfgemeinden zu besuchen. Aber er brachte es nicht weit in dieser Sprache und Arbeit.

Cordes' zweiter Gehilfe war der neuangekommene energische Kremmer, der sich an ihn in inniger Verehrung und Freundschaft anschloß und neben seinen Sprachstudien (er hielt am 24. Okt. 1847 seine erste tamul. Predigt), so viel er konnte, in der Pflege der tamulischen und der deutschen Gemeinde Hilfe leistete. Außerdem war er mit der Kassenverwaltung und Missionsrechnung betraut. — Sowohl die von den Dänen übergebenen Schulen mit 572 Kindern (nach der Zählung von 1845), als auch die von der Dresdner Mission unterhaltenen sieben Missionsschulen mit 170 Schülern in und um Trankebar standen wohl zur größeren Hälfte unter Cordes' und Appelts Aufsicht, während die andere Hälfte (seit 1848) von Póreiar aus geleitet wurde. Wir heben von diesen Schulen nur hervor: die portugiesisch-tamulische Knabenschule und die von Cordes 1846 eröffnete

portugiesisch-tamulische Mädchenschule in Trankebar und die „gute" Dorfschule in Sandirapādi, wo damals auch noch mehrere Sudrachristen wohnten. In beiden ersteren teilweise von portugiesischen Schülern besuchten Schulen wurde der neuen Zeit auch insofern Rechnung getragen, als hier neben dem Tamulischen nicht Portugiesisch, sondern Englisch als zweite Sprache getrieben wurde. In dieser Schularbeit bereiteten der nach Trankebar gesandte erste englische Kaplan wie auch seine Nachfolger durch ihr Eingreifen Schwierigkeiten. So errichtete der erste Kaplan eine englische Rivalschule für Mädchen, in die er auch die Mädchen der portugiesischen Gemeinde durch Darbietung mancher Vorteile zu ziehen suchte, so daß Cordes nur mit Mühe sie in seiner Schule halten konnte.

In Póreiar finden wir zunächst Schwarz, der seit seiner Rückkehr aus dem Telugulande (Febr. 1845) sich mit doppelter Liebe in die Trankebarer Mission eingelebt hatte. In der Arbeit am Seminar und der Beaufsichtigung der Dorfschulen wurde er seit 1847 von dem eifrigen Mylius unterstützt. Letzterer arbeitete sich so schnell in das Tamulische ein, daß man noch lange nachher in Trankebar hören konnte, wie sehr sich die Tamulen über seinen bald nach seiner Ankunft gemachten ersten tamulischen Redeversuch und seine gute Aussprache verwundert hatten. Das Seminar blühte unter der Pflege dieser eifrigen, harmonisch zusammenarbeitenden Männer schön und hoffnungerweckend auf. Im Jahre 1846 lernten darin 66 Schüler,[1] darunter 37 Christen und drei Brahmanen u. a. Mitte 1847 bestanden vier der ältesten Zöglinge ihr Abgangsexamen und wurden als die ersten selbstausgebildeten Gehilfen in der Mission angestellt. Der Tüchtigste unter ihnen war der schon oben erwähnte M. Samuel, Cordes' erster Schüler, den man schon damals für das geistliche Amt in Aussicht nahm. Auch einen „Erstling aus den Heiden" durften die Lehrer mit großer Erntefreude einsammeln als reife Frucht langjähriger Arbeit. Der 16jährige „Wirappen", der Sohn eines der Kaste der Ideijer (Hirten) angehörenden Gärtners, einer der besten Seminaristen, wurde am ersten Weihnachtsfeiertage 1846 nachmittag in der Jerusalemskirche zu Trankebar von Schwarz getauft. Er erhielt den Namen Christian.

Bezeichnend für diesen hoffnungsvollen Jüngling war eine Äußerung, die uns Schwarz mitteilt. Sein Vater versagte lange Zeit hartnäckig seine Zustimmung

[1] Sie waren in drei Klassen geteilt, von denen die oberste schon theolog. Unterricht erhielt. Cordes gibt Dogmatik und Bibelerklärung, Schwarz Griechisch, Hebräisch, Welt- und Kirchengeschichte und Einleitung in die heilige Schrift, Mylius in den unteren Klassen Katechismus und biblische Geschichte, Geographie und Deutsch. Wenn man freilich hört, daß außer obigen drei Sprachen in diesem Seminar auch noch Hochtamulisch, Telugu, Hindustani und Englisch, also im ganzen sieben Sprachen, getrieben wurden, wenn auch nicht gleichzeitig von allen Schülern, so bekommt man den Eindruck, daß hier des Guten zu viel getan worden ist.

zur Taufe, die deshalb lange hinausgeschoben werden mußte. Als aber Christian 18 Jahre alt und damit nach indischem Gesetz volljährig geworden war und, erschreckt durch eine plötzliche Erkrankung, so dringend um die heilige Taufe bat, daß sie ihm nicht länger verweigert werden konnte, drohte sein Vater, davon benachrichtigt, seinen Sohn zu töten. Als dieser dies hörte, sagte er: „Wenn es in Gottes Willen so beschlossen ist, mag es sein. Es ist besser, ich verliere Leib und Leben als meine Seele." Mit großer Freude empfing Christian die Taufe. Sein Vater war zwar später nicht mehr so feindselig gegen ihn, aber er zog sich mit seinen Verwandten ganz von ihm zurück.

Schwarz nahm ihn als seinen ersten Schüler in die um jene Zeit wieder eröffnete Seminar-Kostschule auf und behandelte ihn wie seinen eigenen Sohn. Er erlebte an ihm so viel Freude, daß er schon damals die Hoffnung aussprach, Christian werde einst „ein gesegneter Arbeiter im Weinberge des HErrn werden". Und diese Hoffnung hat sich erfüllt. Christian ist einer der treuesten Arbeiter der Mission geworden.[1])

Die mit der Bethlehemskirche verbundenen Gemeinden in der Stadt Póreiar und den umliegenden Dörfern Tileiāli, Itschiladi u. a. (550 Seelen), die Schwarz erst gemeinsam mit Cordes gepflegt hatte, übernahm ersterer am 1. Advent 1846 selbständig, doch war er, so lange Cordes die dänische Mission im Auftrag des Missions-Kollegiums verwaltete, noch diesem verantwortlich. Er nahm sich der Tamulenchristen und besonders der Armen so freundlich und unermüdlich an, daß er bald die Herzen aller gewann. — Während die Tätigkeit der Missionare in Trankebar vorwiegend eine pastorale war, ging von Póreiar, das ja viel mehr Zugang hat zum Lande als Trankebar, nunmehr auch eine fruchtbare evangelistische Tätigkeit aus. Die Missionsschule in dem zwei Stunden nördlich gelegenen großen Dorfe Tirumenjānam führte die Missionare öfters nach diesem heidnischen Orte. Infolge ihrer Predigten und der Wirksamkeit des dortigen Lehrers entstand eine Bewegung unter den Parias in den benachbarten Pariadörfern. Bald konnte Schwarz zwölf Heiden aus Marudenpallam bei Tirumenjānam taufen. Er mußte freilich schon damals, wie nachher noch so oft, die Erfahrung machen, wie unzuverlässig diese armen, von ihren Herren abhängigen und jeder Selbständigkeit beraubten Tagelöhner sind. Die Verfolgungen nach der Taufe hielten jene Erstlinge aus; aber den Verlockungen ihrer Feinde erlagen sie. Doch griff die Bewegung bald immer weiter um sich.

2. Mājáweram.

Mitten im fruchtbaren Kawēridelta, etwa acht Stunden nordwestlich von Trankebar, liegt die wohlhäbige Landstadt Mājáweram, d. h. Pfauenstadt. Dort ließ sich im Jahre 1823 zuerst der von der Englischen Kirchen-

[1]) Nach 48jähriger gesegneter Wirksamkeit ging er im Jahre 1895 als Pastor von Mötupatti heim. M.-Bl. 1895, 451 ff. Vergl. auch: Miss. Gehring, das Seminar zu Trankebar (Große Palmzweige Nr. 18), S. 21.

mission ausgesandte Berliner Missionar Bärenbruck nieder, nachdem er von Trankebar auf Befehl der dortigen Kolonialbehörde hatte weichen müssen, und begann alsbald eine rege Tätigkeit. Er kaufte in der westlichen Vorstadt Kornādu ein schönes, großes Grundstück und erbaute auf demselben zwei Wohnhäuser für Missionare, Schulgebäude, einen Betsaal u. a. Die englische Gesellschaft, die sonst im Tamulenlande nur noch im Norden (Madrás) und im äußersten Süden (Tinnewēli) arbeitete, wurde bei dieser großen kostspieligen Anlage von dem Gedanken geleitet, nach dem Niedergang der Trankebarer Mission, den man damals als nahe bevorstehend ansah, von diesem Vorposten aus diese altberühmte Station annektieren zu können.[1])

Nach dem Vorbilde der Trankebarer Mission suchten Bärenbruck und seine Mitarbeiter (Schaffter seit 1828 und Winkler seit 1832) hauptsächlich durch Schulen zu missionieren. Es gelang dem eifrigen Manne, dem Schulwesen bald eine große Ausdehnung zu verschaffen. Er übernahm einige im Gebiete seiner Station gelegene dänische Missionsschulen und errichtete in kurzer Zeit so viele neue dazu, daß er 1827 schon 33 Schulen mit 1738 Kindern zählte. Auch ein Seminar richtete er ein für Lehrer und Katecheten, das aber auch solchen, welche nicht in den Missionsdienst traten, eine höhere Ausbildung gewährte. In dieser Arbeit war ein Trankebarer Christ, John Dewasagājam, seine rechte Hand.[2]) Nachdem Bärenbruck 1832 heimgekehrt war, ging es noch eine Weile vorwärts. Das Jahr 1835 bezeichnet einen Höhepunkt in der Entwicklung der Station. Da finden wir dort einen verheirateten Missionar mit 43 eingeborenen Lehrern, Evangelisten u. a. Gehilfen, 24 Schulen mit 1500 Schülern und im Seminar etwa 23 Schüler. Seit 1823—1835 waren 78 Heiden getauft und 10 Katholiken aufgenommen worden. Aber mit 1835 trat ein Wendepunkt ein. Infolge widriger Verhältnisse, besonders auch infolge der Anstellung unfähiger Missionare, trat auf der Station ein rascher Verfall ein, das Seminar ward geschlossen, die meisten Schulen gingen ein, so daß die Gesellschaft schließlich zu dem Entschluß kam, die Station zu verkaufen. Da dieselbe auf diese Weise in die Hände der Dresdner Missionare kam, so mußte Bärenbrucks Unternehmen, das

---

[1]) Mājáweram sollte, wie es in einem englischen Berichte aus jener Zeit heißt, „erbaut und geleitet durch die apostolische Liturgie der englischen Kirche und deren Gebräuche, ein Muster lebendiger Frömmigkeit sein, um die Trankebarer Gemeinden zu erwecken und zur wahren und richtigen Regel (Standard) zu bringen." M.-Bl. 1881, 241.

[2]) Dieser aus Póreiar gebürtige Tamule, ein Schüler des alten halleschen Missionars John, zeichnete sich als Lehrer und Katechet so aus, daß er später als der erste „Landprediger" der Englischen Kirchenmission ordiniert und in Tinneweli angestellt wurde. (Graul, Reise V, 47.)

die Auffaugung der Trankebarer Mission mit bezweckte, schließlich noch dazu dienen, diese zu stärken.

Mit dem 1. Febr. 1845 trat hier Missionar Ochs in die Arbeit ein, der er sich mit großer Freudigkeit und frischer Kraft hingab. Er beschreibt voller Freude den heimatlichen Freunden (Dr. M.-Nach. 1845, 63 ff.), das Stationsgehöft bei Mājāweram, das nun die Stätte seines Wirkens geworden war. Es ist ein sehr großes, fast vollständig ausgebautes Missionsgehöft, 1200 Fuß lang und 500 Fuß breit, also so umfangreich, daß zwei indische Dörfchen darin Platz hätten. In demselben ist alles vereinigt, was zu einem schönen Missionsgehöft gehört: außer den schon erwähnten Baulichkeiten enthält es einen Teich, Kokoshaine, Gemüsegarten, Fruchtbäume u. a. m. Kurz, es ist wie „eine Oase" in der Wüste des Heidentums.[1]) Freilich merkte man der Station die lange Zeit der Verwaisung an, Gemeinde und Schulen waren in einem verwahrlosten Zustand.

Da gab es für Ochs viel Arbeit. Und er hatte Geschick dazu. Alles wußte er praktisch anzugreifen. Zuerst brachte er die drei Schulen mit 120 Kindern, die noch übrig waren, in Ordnung. Die heidnischen Bücher mit anstößigem Inhalt, die die Lehrer den heidnischen Schülern zu lieb eingeschmuggelt hatten, entfernte er und gab den Lehrern genaue Anweisung über den Lehrplan. Dann richtete er die Gottesdienste nach lutherischem Ritus ein wie auch die Morgenandachten, unterrichtete die Gemeindeglieder in betreff der lutherischen Abendmahlslehre und nahm sie erst dann in die volle Kirchengemeinschaft auf, als sie ausdrücklich ihre Zustimmung zur lutherischen Lehre und ihr Verlangen nach der Aufnahme ausgesprochen hatten. Auch der Heiden nahm er sich an. Viele Majaweramer, auch Brahmanen, suchten ihn in seinem Hause auf. Daheim und in den Dörfern und Flecken des fruchtbaren und dicht bevölkerten Taluqs (Distriktes) predigte er fleißig das Evangelium. Aber während die Reichen und Vornehmen sich durch ihre Kaste und andere weltliche Rücksichten vom Übertritt abhalten ließen, waren es auch hier Heiden aus der armen, von den Großgrundbesitzern hart bedrückten, in tiefem geistlichen und leiblichen Elend lebenden Pariabevölkerung, bei denen er eine zunehmende Empfänglichkeit fand. Aus ihnen konnte er schon im Jahre 1845 12 Katechumenen unterrichten und taufen. Im Jahre 1846 bekommt er Eingang in den Dörfern Peruntschēri und Jlandengudi: 27 Gemeindeglieder kann er hinzutun, so daß die Seelenzahl Ende 1846 auf 87 Gemeindeglieder anwuchs. Um Eingang in neue Orschaften zu gewinnen, legt er neue Schulen an, denn „Schulen sind der beste Ort, wo wir den Samen auch unter den Erwachsenen ausstreuen können". Ende 1846 lernen in seinen fünf Schulen 280—300 Kinder.

---

[1]) Dr. M.-Nachrichten 1845, 85; M.-Bl. 1855, 305 ff., Graul, Reise IV, 86 ff.

In dieser Tätigkeit wurde er nicht wenig unterstützt durch die Gunst und Beihilfe der christlich gesinnten Engländer, die zum Ankauf dieser Station mit beigesteuert und darum für sie ein besonderes Interesse hatten. So vor allen der treue Freund Stokes, der nach seiner Rückkehr von der Kapstadt die Sammlung zur Aufbringung der Kaufsumme schnell zum Abschluß brachte, so daß die Station am 13. Januar 1846 der Dresdner Mission feierlich übergeben wurde. Aber auch danach unterstützte er noch Ochs durch monatliche Beiträge von 10 Rupien zum Unterhalt der Schulen. Ebenso stellte sich der in Mājāweram angestellte englische Beamte, Subkollektor Cotton, zu Ochs sehr freundlich. Er hilft ihm durch das Einschreiten seines Tahsildārs (eingeborenen Beamten) in Schiāli eine Schule errichten, die sich aber nicht lange hielt, und ließ sogar wohl wegen vorgekommener Diebstähle das Missionsgehöft durch einen seiner Amtsdiener (Peon) eine Zeitlang bewachen. Kein Wunder, wenn infolgedessen Ochs als des „Kollektors Freund" im ganzen Distrikt sich eines großen Ansehens erfreut. Alle bücken sich vor ihm, wie er uns selbst erzählt; vornehme Heiden und Muhammedaner bewerben sich um seine Gunst und bewirten ihn freundlich.

Nachdem Ochs zwei Jahre lang auf der Station allein gearbeitet hatte, fühlte er sich recht einsam. Auch fand er, daß ihm als Unverheiratetem die Seelsorge an dem weiblichen Geschlechte sehr erschwert war. Aber die Frage ihrer Verheiratung machte jenen ersten Missionaren viel Sorge und Kopfzerbrechen. Denn fast unübersteigliche Hindernisse stellten sich ihrem Wunsche in den Weg. Das Komitee war schon wegen seiner beschränkten Geldmittel nicht sehr für eine frühe Verheiratung; aus Deutschland eine unbekannte Braut hinaussenden zu lassen, schien dem Komitee unratsam. Wo aber sonst eine passende Gehilfin finden? Ochs lernte auf einer Reise nach den Scherwarai-Bergen eine Halbeuropäerin, die Tochter eines Londoner Missionars in Salem, Miß Sarah Walton, eine englische Missionslehrerin, kennen, mit der er sich am 1. Januar 1847 verheiratete. Sie wurde ihm nicht nur eine Gehilfin im Hauswesen, sondern suchte auch ihre Kenntnis der Landessprache und Erfahrung im Schulfach zum Besten der Mission auszunützen. Sie schrieb am 10. April 1847 einen Brief an den Dresdner Frauenverein (M.-Bl. 1847, 289), worin sie um Unterstützung armer Waisenmädchen bat, die sie zu einer Waisenschule vereinigen wollte. Je ein Kreis von Freundinnen soll zusammentreten und die Kosten für eine Waise („4 Rup. monatlich") aufbringen. Dies führte zur Gründung der Mädchenwaisenschule in Mājāweram (12. Dezember 1847), die bis auf den heutigen Tag in Blüte steht und schon Hunderten von armen Waisenmädchen großen Segen gebracht und viel zur Förderung der Station beigetragen hat.

Durch diese Heirat trat Ochs in noch engere Beziehung zu den Eng-

ländern und ihren Missionaren. Das hatte auf der einen Seite manches Gute. Er konnte dadurch seiner Station manchen Vorteil zuwenden. Und bei den später öfter zur Beratung in den Konferenzen vorliegenden Applikationen von Gliedern der englischen Gemeinden um Aufnahme war es (nach Cordes' Urteil) ganz heilsam, daß die beiden mit den Engländern verwandtschaftlich und freundschaftlich nahe verbundenen Missionare (Ochs und Wolff) immer zur Vorsicht mahnten und darüber wachten, daß die Regeln dabei genau beobachtet würden. Aber diese Verbindung hatte auch ihre Nachteile. Statt die gegebene Grundlage der dänisch-halleschen Mission festzuhalten und mit seiner Besonderheit die Tätigkeit seiner ganz in den Bahnen dieser alten Mission einhergehenden Kollegen in Trankebar zu ergänzen, ließ Ochs sich durch seine Vorliebe für die englische Missionspraxis verleiten, Wege zu betreten, die ihn je länger je mehr innerlich von jener Grundlage der lutherischen Mission in Indien lostrennen mußten. Diese Abweichung zeigte sich besonders in der Kastenfrage, über die wir später noch viel hören werden. Hier nur so viel: da die kleine Gemeinde in Mājāweram von der englischen Mission gegründet war, die bei ihren Beamten keinen Kastenunterschied dulden wollte, so war es natürlich, daß Ochs die Leitung der Station in diesem Sinne weiter führte, und es ging dies auch um so eher an, als ja die Mehrzahl der Getauften den Parias angehörte. Aber als nun seine Stadtgemeinde auch durch Zuzug von den anderen Stationen wuchs, brachte ihn die Art und Weise, wie er seine Grundsätze auf seiner Station durchführte, und wie er sie auch sonst in der Mission zur Geltung zu bringen suchte, schon im Jahre 1848 in einen vorerst noch weniger hervortretenden Gegensatz zu den anderen Missionaren, der in dem Glasellschen Kleiderstreit eine sehr unglückliche Ableitung erfuhr. (Siehe Kapitel 27.)

3. Schwere Schläge.

Im Juli 1847 zogen die jungen Missionare Schmeißer und Wolff nach Mājāweram, wo sie unter Ochs' Anleitung in die Sprache und Missionsarbeit sich einleben sollten. Der eifrige Schmeißer wurde schon Anfang 1848 nach Póreiar berufen, um von da aus die in der Nähe von Tirumenjānam neu entstandenen Pariagemeinden zu pflegen. Er lag dieser Arbeit mit großem Eifer und Treue ob, glaubte sich aber aus übergroßer Sparsamkeit auch die wegen der tropischen Hitze nötigen Reisebequemlichkeiten versagen zu müssen. Oft wanderte er zu Fuß von Póreiar nach den etwa zwei Stunden Wegs entfernten Wohnplätzen der neuen Gemeindeglieder. Da dort noch keine Kapelle erbaut war, so versammelte er die Christen wohl unter dem Schatten eines Baumes, um sie zu unterrichten und mit ihnen zu beten. Wenn er sich müde geredet hatte, fand er kein Obdach und keine Erfrischung und ging dann abgemattet in der Hitze des

Tages zu Fuß wieder zurück. Auf einem solchen Gange holte er sich schon Anfang März 1848 einen Sonnenstich. Ein hitziges Gallenfieber knickte trotz aller Pflege seitens seiner Brüder die Lebenskraft des sonst so kräftigen Mannes in kurzer Zeit. Da sich sein Befinden in Trankebar immer mehr verschlimmerte, riet der Arzt zu einer Reise nach der Kapstadt. Sein Kollege Wolff brachte den Totkranken nach Madrás, wo er im Hause eines Herrn Mahong freundliche Aufnahme fand, aber schon am 3. Juni nach schweren Leiden seine Seele aushauchte. Er ward auf dem Kirchhof der Londoner Mission begraben.[1])

Gegen Ende 1847 traf ein ähnlicher schwerer Schlag den schon vielgeprüften Cordes wie ein Blitz aus heiterem Himmel und zertrümmerte sein häusliches Glück. Mit blutendem Herzen schreibt er am 8. Januar 1848 nach Dresden: „Meine Gattin ist mir am 27. Dezember durch die Cholera entrissen worden binnen weniger Stunden. Ich bin wie betäubt von dem schweren Schlage. Meinem Herzen war sie teuer und meinen Kindern war sie alles.“ Cordes wurde von diesem unerwarteten Verlust so tief erschüttert und auch leiblich angegriffen, daß er lange Zeit weder am Tage noch in der Nacht Ruhe finden konnte. Die Sorge um seine drei kleinen Kinder, von denen das jüngste erst wenige Monate alt war, peinigte ihn so sehr, daß er das Anerbieten seiner Schwiegermutter, sein jüngstes Töchterlein in Pflege zu nehmen und ihm das Geld zur Heimreise zu geben, annehmen zu müssen glaubte, zumal auch die Konferenz nichts gegen die Reise hatte. So verließ er am 2. März 1848 Trankebar, um mit seiner Schwägerin und seinen beiden kleinen Söhnen über Suez nach England zu reisen, wo er am 29. April ankam. Damit kam die erste Periode seiner Tätigkeit zu ihrem Abschluß.

Auch wir schließen mit diesem Zeitpunkt den ersten Abschnitt der Geschichte der Ev.-luth. Mission. Drei schöne, völlig ausgebaute Stationen mit Gemeinden und Schulen waren das Eigentum der Gesellschaft geworden, und schon hatte das Werk angefangen, fröhlich aufzublühen. Merkwürdig: mit dem Jahre 1848 (1. Januar) erlosch der Besitztitel und das Aufsichtsrecht des dänischen Missionskollegiums über Trankebar[2]), und in demselben Jahre trat das neugebildete Evangelisch-lutherische Missionskollegium zu Leipzig an seine Stelle.[3]) Diese Gnadenführung ließ auf reichen Segen in dem nächsten Jahrzehnt hoffen. Wird er sich einstellen?

[1]) Sein von ihm selbst verfaßter kurzer Lebenslauf ist im M.-Bl. 1849, 6 ff. abgedruckt.

[2]) Die völlige und formelle Aushändigung aller Güter und Rechnungen fand in Trankebar erst am 1. Oktober 1849 statt.

[3]) Vergleiche den Rückblick aus Grauls Munde am Nürnberger Missionsfest, M.-Bl. 1849, 343 ff.

18. Kapitel.

Der Missionsversuch unter den Indianern in Nordamerika.

Will eine junge Missionsgesellschaft etwas Ordentliches leisten, so bedarf sie vor allen Dingen der Konzentration. Schon manche Mission hat durch Zersplitterung ihrer Kräfte ihr Werk schwer geschädigt. Darum war es eine weise Maßregel des Dresdner Komitees, daß es zur Zeit der Übernahme Trankebars sich ganz von Australien zurückzog. Besonders Graul war seitdem sich völlig klar, daß Ostindien das ausschließliche Missionsfeld seiner Gesellschaft sein müsse. Darum ging er sogar so weit, daß er neben anderen Erwägungen auch mit im Blick auf die in Indien übernommenen Verpflichtungen und die daraus erwachsenden Mehrausgaben das Missionsseminar für einige Zeit eingehen ließ.

Um so verwunderlicher erscheint es, daß das Dresdner Komitee gerade um jene Zeit eine neue Mission in Nordamerika unternehmen zu müssen glaubte. Doch bei näherer Betrachtung der Umstände löst sich das Rätsel. Die Auswanderung der Anhänger des P. Stephan hatte die Augen vieler deutscher Lutheraner auf Nordamerika gerichtet. Da sich die deutschen Landeskirchen um ihre nach Amerika ausgewanderten Kinder nur wenig oder gar nicht gekümmert hatten, so waren diese Einwanderer teils den Sekten in Amerika in die Hände gefallen, teils waren sie kirchlich ganz verwahrlost. Die Schilderung der geistlichen und kirchlichen Notstände unter den deutschen Lutheranern in Nordamerika und besonders ein Aufruf des P. Wyneken, des „tapferen Pioniers“ der Mission unter den Auswanderern, erregte auch unter den lutherischen Missionsfreunden allgemeine Teilnahme. Sie sagten sich: wie es unsere Pflicht ist, unter den Heiden zu missionieren, so dürfen wir unsere Glaubensbrüder in Amerika nicht ohne Hilfe lassen. Infolgedessen bildete sich am 10. November 1840 auch in Dresden ein „Verein zur kirchlichen Unterstützung der Deutschen in Nordamerika“, zu dessen Ausschuß auch Dr. Trautmann gehörte. Auf Wunsch der Freunde der „nordamerikanischen Mission“ in Hannover und Bayern erklärte sich das Dresdner Komitee schon 1841 bereit, Zöglinge für Nordamerika gegen Erstattung des Kostgeldes mit auszubilden. So erhielten eine Anzahl solcher Seminaristen in Dresden ihre theoretische Ausbildung und hernach bei Löhe und anderen Geistlichen praktische Unterweisung und wurden nach bestandener Prüfung nach Amerika gesandt, wo sie an deutschen Gemeinden als Pfarrer Anstellung fanden. Diese Pfarrer sollten, so hoffte man, sich zugleich der heidnischen Indianer annehmen.

Auf Löhes Anregung ging im April 1845 ein Häuflein erweckter fränkischer Bauern unter Führung von Pastor Crämer nach Nordamerika, um dort „eine Missionskolonie zu gründen und die wilden Söhne der Natur, die Indianer, an die Wasserbäche des Lebens heran-

zulocken." Dieser Plan hatte den Beifall der deutschen lutherischen Synode in Michigan, die ihre Unterstützung zusagte. Die fränkischen Lutheraner erwarben in Michigan hart an der Indianer-Grenze 1000 Morgen Landes und gründeten dort eine Niederlassung, die sie Frankenmuth nannten. Sie schlossen mit mehreren indianischen Häuptlingen einen Friedensbund und nahmen etwa 100 Kinder in Unterricht. P. Crämer erlernte die Sprache der Tschippewä-Indianer und hatte bald (1846) die Freude, einige Indianer zu taufen. Aber diese Weise zu missionieren erwies sich als unpraktisch Die Indianer wohnten zu fern, und Crämer wurde ebenso wie seine Amtsbrüder, von der Arbeit an den deutschen Lutheranern ganz in Anspruch genommen; deshalb wandte er sich im Jahre 1847 durch Löhes Vermittlung nach Dresden und bat um Hilfe.

Dort war gerade damals einer von den für Ostindien abgeordneten fünf Missionaren so schwer erkrankt, daß an seine Aussendung in ein tropisches Klima nicht zu denken war: Missionar Baierlein aus Sieroskewice in Posen (Kap. 21). Deshalb glaubte das Dresdner Komitee den Brüdern in Amerika die erbetene Hilfe nicht verweigern zu dürfen, zumal die Frankenmuther Bauern die Mission durch eine Schenkung von 141 Morgen Land zu unterstützen versprachen. So kam es, daß Baierlein nach seiner Genesung im April 1847 nach Frankenmuth gesandt wurde, um in die Indianermission einzutreten. Nachdem er sich ein wenig mit der Sprache der Tschippewä-Indianer vertraut gemacht hatte, ließ er sich im Frühjahr 1848 in einem indianischen Dorfe bei einer Horde von Indianern, die ihn freundlich aufnahmen, nieder. Abgeschieden von der Außenwelt erbaute er sich dort im Urwalde ein Blockhaus, später auch noch Kirche und Schule und sammelte in mühevoller, hingebender Arbeit eine kleine Gemeinde von 60 Seelen. Das war der Anfang der rasch aufblühenden Station Bethanien am Pinefluß in Michigan. Auf Wunsch der lutherischen Synoden von Missouri, Ohio u. a. Staaten wurde diese Station (zusammen mit der deutschen Gemeinde in Frankenmuth) der Aufsicht der Missouri-Synode unterstellt, doch so, daß Baierlein vorläufig noch seinen Gehalt von dem Missions-Kollegium beziehen und seine Berichte dorthin senden sollte.

Fünf Jahre lang waltete er in Bethanien unter den Indianern wie ein Vater unter seinen Kindern, und das Werk gedieh unter seinen geschickten Händen — da ging es, wie es so oft im Missionsleben geht: ein durch die Umstände gebotener Wechsel des Stationarius griff störend in die Arbeit ein. In dem großen Missionsfelde Ostindien machte sich der Mangel an Arbeitern immer fühlbarer, und man wußte nicht, wie demselben besser abzuhelfen sei als durch die Versetzung Baierleins nach dem fernen Osten, wo eine große Ernte winkte. Als das Missionskollegium diesen Sachverhalt ihm (1852) vortrug und ihn an seine ehemalige Bestimmung für Indien

erinnerte, sah er darin Gottes Ruf und erklärte, „daß seine Stellung unter den Indianern ersetzbar und er selbst zu einer Übersiedelung nach Ostindien bereit sei," zumal da der junge Missionar Mießler, der 1851 ihm zur Hilfe nachgesandt war, an seine Stelle treten sollte. (Kap. 21.) Im Mai 1853 riß sich Baierlein nach einem schweren Abschied von seinen weinenden „roten Kindern" los.

Er beschreibt ihn in seinen „Skizzen einer Reise nach West und Ost" (M.=Bl. 1854, 307 ff.): „So kam der 19. Mai, der Tag des Abschiedes. Die Tage zuvor wurde das Haus fast nie leer. Selbst die 100jährige blinde Sarah kam täglich und wiederholt trotz des heftigen Regens und trotz ihrer Schwäche. Nur den alten Mann, der mir zunächst wohnte und mich sonst fast täglich besuchte, sah ich nicht mehr. Er hatte sein Wort gehalten, daß er meine Abreise weder sehen könnte, noch wollte. Noch am Tag zuvor kam er wie gewöhnlich zum Besuch; saß eine Weile still sinnend, dann stand er auf, umarmte und küßte mich stürmisch und war dann meinen Augen für immer entrückt — meinem Herzen nicht.

Sachen und Familie waren längst am Ufer des Flusses, und die Kähne standen bereit, sie und mich anfzunehmen, als ich noch in dem geliebten Kirchlein wieder und wieder den HErrn anflehte um Fassung und Freudigkeit zum Abschied. Noch einen Blick auf den geliebten Altar, und dann hinaus an das Ufer des Flusses. Hier hatte sich ein trauerndes Häuflein versammelt, darunter der teuere Pastor Sievers. Nur noch kurze Worte und stummen Händedruck; zu mehrerem versagte die Kraft. So stiegen wir in die Kähne. Und als die Ruderer vom Lande abstießen, begann Pastor S. am Ufer stehend mit fester Stimme das Lied: „Allein Gott in der Höh sei Ehr". Wir stimmten ein, so gut es unsere brechenden Herzen und stockenden Stimmen vermochten. So schieden wir von Bethanien."

Danach zog er in weitem Bogen über Deutschland nach dem fernen heißen Lande, wo er im Dezember ankam.

Da unsere Geschichte sich auf die Tamulenmission beschränkt, so übergehen wir die Einzelheiten dieses Missionsunternehmens[1]) in Amerika und erwähnen nur, daß der weitere Verlauf desselben das richtige Urteil des Kollegiums in dieser Sache bestätigte. Nach Baierleins Weggang traten bald allerlei widrige Verhältnisse[2]) ein, wie z. B. die Verführung der jungen Indianerchristen durch Methodistenprediger und Branntweinhändler, das Vordringen europäischer Kultur und die Unbeständigkeit der Indianer u. a., die den Rückgang der lutherischen Indianermission seit 1854 veranlaßten, so daß sie erst nach Mount Pleasant in Isabella County verlegt (1860) und endlich im Jahre 1868 mit Zustimmung der Misssouri-Synode ganz aufgegeben werden mußte.

---

[1]) Es ist ausführlich geschildert in: „Baierlein, Im Urwald". 1888. Vergl. M.=Bl. Jahrgänge 1848—68.

[2]) M.=Bl. 1855, 20 ff., 129 ff., 145 ff.

Dritter Teil.

Die Ev.-luth. Mission zu Leipzig in ihrer Sturm- und Drangperiode 1848—1860.

1. In der Heimat.

19. Kapitel.

Die Missionsleitung in Leipzig.

Wie es auf dem Dresdner Missionsfeste im August 1847 beschlossen war, so wurde bald nach Ostern 1848 der Zentralsitz der lutherischen Mission nach Leipzig verlegt, wo das zur Leitung des Werkes eingesetzte Missionskollegium am 29. Mai zur ersten Sitzung zusammentrat. Wie mit manchen Obstbäumchen, so ging es auch hier mit dem Baum der Mission: die Verpflanzung in ein anderes Erdreich trug zu einem um so größeren Gedeihen bei. Die Mission trat dadurch aus den engen Schranken eines Landesvereines in die zentrale Stellung eines Werkes der ganzen luther. Kirche. Allerdings war in Leipzig damals nur in einem kleinen Kreise christlicher Freunde Verständnis und Sympathie für die lutherische Mission vorhanden, und nur allmählich durch Harleß' und Ahlfelds Einfluß wurde es besser. Der mit Basel verbundene „Evangelische Missions-Verein" hielt auch nach der Übersiedlung der Dresdner an seiner alten Tradition fest und blieb in seiner Besonderheit, wie er noch bis auf diesen Tag hier besteht. Doch zeigte sichs bald, daß sich Leipzig gut eignet zum Sitz der lutherischen Mission, nicht bloß wegen seiner Lage als Zentrum des mitteldeutschen Verkehrs, sondern auch als Mittelpunkt gewerblicher und geistiger Interessen, die weit über die Grenzen des engeren Vaterlandes hinausgreifen. Den größten Gewinn hatte aber das Missionsseminar mit seinen Lehrern und Schülern von der Verbindung mit der Universität und ihren Lehrkräften. Besonders waren es die hervorragenden Vertreter kirchlicher Theologie an der Universität, die Professoren Harleß, Kahnis, Luthardt und von Zezschwitz, welche durch ihren weitgehenden Einfluß und ihre tatkräftige Unterstützung der Mission viel dazu beitrugen, die lutherischen Theologen um die Fahne der Ev.-luth. Mission zu sammeln.

Kurz, die Missions-Gesellschaft fand in Leipzig, was sie suchte: freie Bewegung, innere Bereicherung und gedeihliche Entwicklung in die Tiefe

und Weite, so daß die Bezeichnung „**Leipziger Mission**“ bei ihr im Laufe der Zeit mehr als ein bloßer Beiname geworden ist.[1])

Die ersten Mitglieder des **Kollegiums** (S. 79) waren: Graf Detlev von Einsiedel, Professor D. Harleß, Direktor Graul, Magister Schneider, Katechet an der Petrikirche, später Diakonus an der Neu-(Matthäi-)Kirche und Kaufmann Hercher als Kassierer. Trotz seines hohen Alters und seines fernen Wohnortes behielt der um die Mission hochverdiente Graf von Einsiedel den Vorsitz im Kollegium noch 5 Jahre, und wenn er auch in dieser Zeit nur selten den Sitzungen beiwohnte, so hat er doch noch mehrere Generalversammlungen in Leipzig persönlich geleitet und an dem Wohl und Wehe der Mission immer regen Anteil genommen, wie dies seine schriftlichen Gutachten zu den Protokollen des Kollegiums und manche reichliche Unterstützung der Mission auch mit seinem irdischen Gute tatsächlich bewiesen. Darum, als der 80jährige Greis im Juli 1853 vom Vorsitz zurücktrat, sprach ihm das Kollegium seinen innigsten Dank aus für seine der Mission auch in den schwersten Zeiten mit unverrückter Treue 34 Jahre lang gewidmeten erfolgreichen Dienste und dargebrachten Opfer.

Von viel größerer und tiefer gehender Bedeutung für die Mission war die Mitarbeit des zweiten Mitgliedes, D. Adolf von **Harleß**,[2]) der von 1848—79 dem Kollegium angehörte. Dieser bedeutende luth. Theologe und Kirchenmann war von Anfang an (S. 66 f.) ein begeisterter Förderer der luth. Mission und ist ihr bis zum letzten Atemzuge treu geblieben. Nach 12jähriger reichgesegneter Tätigkeit in Bayern, wo er infolge seines Kampfes gegen die ultramontane Partei (Kniebeugungsfrage) eine Zeitlang in Ungnade gefallen war, folgte er im Jahre 1845 einem Rufe nach Sachsen und entfaltete hier eine außerordentlich fruchtbare Tätigkeit erst als Professor der Theologie in Leipzig 1845—50, sowie 1847—50 auch als Pastor an der St. Nikolaikirche und endlich nach D. Ammons Tode als Oberhofprediger und Vizepräsident des Sächsischen Landeskonsistoriums in Dresden 1850—52. Von 1852—78 leitete er als Präsident des Bayerischen Oberkonsistoriums in München die Bayerische Landeskirche. Was ihn zu einem auserwählten Rüstzeug der lutherischen Kirche machte, war nicht bloß seine imponierende und gewinnende Persönlichkeit und männliche Tatkraft, sondern auch seine umfassende theologische

---

[1]) Ihr eigentlicher Name ist: „Ev.-Lutherische Mission zu Leipzig.“ Unter diesem Namen wurde die Mission, die bis dahin nur als Privatgesellschaft bestanden hatte, am 10. Juli 1850 vom Sächs. Kultusministerium als Korporation anerkannt und ihre Statuten (M.-Bl. 1848, 316 ff.) „bestätigt“. M.-Bl. 1850, 303 f.

[2]) Bruchstücke aus dem Leben eines süddeutschen Theologen. 1872—75. Lic. theol. von Langsdorff, Jubiläumsschrift über D. G. Chr. Adolf von Harleß. Leipzig 1898.

Gelehrsamkeit, seine begeisterte Freude an dem wiedererworbenen Erbe lutherischer Rechtgläubigkeit[1]) und sein scharfer klarer Blick in der Beurteilung und Lösung schwieriger Fragen der Theologie und des praktischen Amtes.

In seiner Lehrtätigkeit hat er durch Wort und Schrift den Rationalismus energisch bekämpft und die alte lutherische Theologie mit allen Mitteln moderner Wissenschaft zu erneuern gesucht. Ebenso hat seine von unerschrockenem Bekennermut und Besonnenheit zeugende und von reichem Segen begleitete Wirksamkeit im praktischen Kirchenamt als Pastor, Seelsorger und Leiter der Kirche viel zur Erneuerung kirchlichen Sinnes und zur Überwindung des Rationalismus in Sachsen beigetragen. Auch in Bayern setzte er trotz vieler Anfechtungen seine ganze Kraft ein zum Ausbau der lutherischen Landeskirche im Sinne des lutherischen Bekenntnisses. Den dankbarsten Boden hat er aber in Leipzig gefunden, und das kam auch der Mission zu gute. Indem dieser hervorragende Führer der Konfessionellen erst als stellvertretender Vorsitzender und seit 1853 als Vorsitzender des Missionskollegiums die Fülle seiner Gaben und das Gewicht seiner Person der Mission dienstbar machte, hat er in Gemeinschaft mit Graul viel dazu beigetragen, sie in den Vordergrund des wiedererwachten kirchlichen Interesses und auf die Höhe ihrer Bestimmung zu stellen und zu einer Sache der ganzen lutherischen Kirche zu machen. Er hat sie aber auch in ihrer inneren Entwicklung daheim und draußen vielfach gefördert und vor mancherlei Abwegen bewahrt. In die durch die Missionsideale der Anfangszeit etwas getrübten Verhältnisse in Indien hat er Klarheit gebracht und dem dortigen Werke zu einer soliden kirchlichen Basis verholfen. Dies wird besonders aus den im M.-Bl. 1851, 357 veröffentlichten „Allgemeinen Grundsätzen der Ev. L. Mission zu L." ersichtlich, in denen wesentlich die Gedanken von Harleß zum Ausdruck gebracht sind. (Vgl. Kap. 45.) Und wenn er auch manchmal aus der Ferne die indischen Verhältnisse nicht richtig beurteilte und in seinen Gutachten fehlgriff, so hat er doch auch da sich belehren lassen und schließlich eine richtige Lösung der schwierigsten Fragen herbeiführen helfen. Darum muß die lutherische Mission diesem ihrem Präsidenten von Harleß unter ihren Begründern und Vätern allezeit einen Ehrenplatz sichern.

In Leipzig führte sich die neu eingezogene Missionsgesellschaft durch

---

[1]) Er schreibt von sich: „Nun erst, nachdem ich an der Hand der Schrift erfahren und erkannt hatte, was die seligmachende Wahrheit sei, wandte ich mich zu den Bekenntnisschriften meiner Kirche, und ich kann die Überraschung und Rührung nicht beschreiben, mit welcher ich fand, daß deren Inhalt dem konform sei, wessen ich aus der Schrift und Erfahrung des Glaubens gewiß geworden war." Rocholl, Geschichte der ev. Kirche. S. 499.

das in der Pauliner-Kirche[1]) am 29. August 1848 gehaltene Jahresfest ein. Harleß predigte, P. Wolff aus Pyrmont ordnete Miss. Glasell (Kap. 27.) ab, und Graul hielt den Missionsbericht, aus dem wir nur den charakteristischen Anfang hervorheben, mit dem er den neuen Gast in Leipzig einführte.

„Ihr fraget zuerst: Wer seid ihr? Wir sind Kinder der evangelisch-lutherischen Kirche aller Lande, die zu gemeinsamem Wirken Herzen und Hände in einem Glauben, in einer Liebe und in einer Hoffnung zusammengethan haben, und bilden somit einen Körper, dessen Glieder sich auch über Deutschland hinweg nach Dänemark, Norwegen, Schweden, nach Polen und Ungarn, nach den Russischen Ostseeprovinzen und Süd-Rußland, nach dem Elsaß, ja auch nach Nord-Amerika hinüber ausbreiten. Diese Glieder regen sich aller Orten zu gemeinsamer Handreichung, jedes in seiner Weise, und greifen zu einem letzten Zwecke ineinander; hier in Leipzig aber ist das leitende Haupt des ganzen Körpers."

Er konnte mit Freuden berichten, daß die Mission im ganzen 15 Missionare ausgesandt habe, 8 nach Ostindien, 4 nach Australien und 3 nach Nordamerika. Im vergangenen Jahre wurden 137 Hindus und 9 Indianer getauft. Die Einnahme betrug trotz der „allgemeinen Mutlosigkeit" 12 000 Tlr. (darunter vom Privatmissionsverein in Dänemark 1000 Tlr., Norwegen 500 Tlr. u. a. m.).

In der vom Grafen v. Einsiedel geleiteten Generalversammlung trug Direktor Graul seinen vom Tage seines Amtsantritts an gehegten Plan einer Reise nach Indien vor, die er Mitte 1846 anzutreten gedachte. Diese sollte nicht sowohl einer Generalvisitation der indischen Gemeinden als vielmehr seiner eigenen Belehrung gelten, um ihn in Stand zu setzen, sein Amt als Lehrer der Missionare und als Leiter der Mission, welches er als seinen Lebensberuf ansah, besser ausrichten zu können. Deshalb wollte er nicht bloß das eigene Missionsgebiet, sondern auch andere Missionen in Palästina, Indien und Südafrika besuchen und besonders in Südindien Land und Leute, Religion, Sprache und Litteratur gründlich erforschen, Dabei wollte er „zusehen, wie die tamulischen Gemeinden am besten zu organisieren, von der europäischen Unterstützung unabhängig zu machen, wie das Seminar in Trankebar zu heben sei, und in welcher Weise sich dort litterarisch wirken lasse".

Wenn man die damaligen Verhältnisse und die Neuheit solcher Visitationsreisen in Erwägung zieht, so muß man diesen groß angelegten, einzigartigen Reiseplan bewundern, der sowohl Grauls hohe ideale Auffassung seines Berufes als seinen opferfreudigen Entschluß, alles an die Erfüllung seiner Aufgabe zu setzen, bezeugte. Kein Wunder, wenn die

---

[1]) Das Missionsfest von 1849 fand in der Pauliner- und die von 1850—53 fanden in der weniger geräumigen (alten) Johanniskirche statt, dort wurden auch die ersten Missionsstunden in Leipzig gehalten. Unter Ahlfelds Pastorat wurde seit 1854 die geräumige St. Nikolai-Kirche die Stätte der Leipziger Missionsfeste.

Abgeordneten ihm ungeteilten Beifall zollten. Graf v. Einsiedel und Dr. Niemeyer, Direktor des Halleschen Waisenhauses, übernahmen freiwillig die Sorge für die Reisekosten, und Magister Schneider die Vertretung in der Herausgabe des Missionsblattes, in der Korrespondenz usw.

Während der fast vierjährigen Abwesenheit des Direktors waltete M. Schneider, einer der ersten Zeugen des wiedererwachten lutherischen Glaubens in Leipzig, seines Amtes als sein Stellvertreter in großer Treue. Er war zugleich Seelsorger und Beichtvater der Missionshausgemeinde, die sich um seine Kanzel sammelte und an seinen in die Tiefe des göttlichen Wortes führenden ernsten Predigten dankbar erbaute.

Später nötigten ihn zunehmende Leibesschwachheit (1854) und (in der Konfliktszeit) seine Abneigung gegen aufregende Beratungen zum zeitweiligen Rücktritt (März bis Dezember 1857), und endlich trat er am 30. Juni 1859 aus Gesundheitsrücksichten ganz aus dem Kollegium aus.

Nur zu früh wurde durch Harleß' Berufung nach Dresden sein unmittelbares Zusammenwirken mit dem Kollegium unterbrochen. Aber er sorgte für einen gleichgesinnten Nachfolger an der Universität und im Missionsamt: Professor D. Kahnis aus Greiz. Dieser trat im Januar 1851 ins Missionskollegium ein und gehörte ihm bis zum Oktober 1857 an. Wie er schon als Professor in Breslau sich dort zu der lutherischen Freikirche gehalten hatte, so trat er auch in Leipzig für die Sache der lutherischen Kirche und Mission bei jeder Gelegenheit mit seinem persönlichen Zeugnis ein.

„Wie das neue Leben," sagte er in seinem Jahresbericht am Missionsfest 1851, „welches in Deutschland seit den Freiheitskriegen sich entfaltet hat, jetzt immer mehr der Kirche zustrebt, so wird und muß auch die Mission, die allerdings in ihrer ersten Zeit einen pietistischen Anhauch gehabt hat, jetzt immer mehr der Kirche zufallen." Der Mission gilt das Wort Jes. 8, 20: „Ja, nach dem Gesetz und Zeugnis!"

Seine Mitarbeit am Werke war nicht leicht. Manche schwierige Fragen tauchten damals auf, die zeitweilig eine Krisis auch in der Missionsleitung herbeizuführen drohten.

Da Direktor Graul im Mai 1854 aus Indiens Gluthitze mit gebrochenem Leibe zurückgekehrt war und danach noch lange kränkelte, so glaubte das Kollegium ihm zu seiner Entlastung einen Gehilfen zur Seite stellen zu müssen. Man wählte dazu den durch seine Bibelstunden weit und breit bekannten D. Besser, Pastor an der luther. Gemeinde Seefeld in Pommern. Er wurde am 19. Okt. 1854 zum Kondirektor ernannt, mit dem Auftrag, im Seminar den theologischen Unterricht und die Aufsicht über die Zöglinge unter Oberleitung des Direktors zu übernehmen, am Missionsblatt mitzuarbeiten, auf Missionsfesten zu berichten usw. Tiefgegründet im lutherischen Glauben und Bekenntnis, eine liebenswürdige, geistsprühende Persönlichkeit wie er war, brachte er dem kleinen Missionskreis in Leipzig vielfache lebendige Anregung und dem Werke durch sein zündendes Wort

und gewandte Feder[1]) manche Befruchtung, wie er denn auch z. B. in die Beratungen über den Bau eines Missionshauses, gegen den Graul manche Bedenken hatte, fördernd eingriff. Aber je mehr sich Graul erholte, desto mehr zeigte sich, daß auch die besten Männer unter unklaren Verhältnissen auf die Dauer nicht zusammenarbeiten können.

Besser war ein zu selbständiger und bedeutender Mann, als daß er sich dem Direktor hätte ganz unterordnen können, und eine völlige Arbeitsteilung an der kleinen Anstalt war unmöglich. Dazu kam die große Verschiedenheit beider Männer in ihrer Eigenart und Missionsanschauung: Besser bei allen seinen Gaben mehr ein Mann augenblicklicher Impulse als reifer, ruhiger Überlegung und klarer Einsicht in die letzten Gründe der Dinge, zumal der damals so verwickelten Verhältnisse der Tamulenmission; dagegen Graul scharf- und weitblickend, ein gründlicher Kenner der Missionsverhältnisse, zielbewußt und mit einem fertigen Programm der Missionstätigkeit ausgerüstet. Da er nun damals sich anschickte, seine auf Grund eigener Anschauung und gründlicher Studien erworbenen Missionsgrundsätze in der Heimat zur Geltung zu bringen, und dabei manchen bis dahin allgemein geltenden und damals besonders durch P. Louis Harms' neue Mission sehr begünstigten Lieblingsideen der Missionsfreunde entgegentreten mußte, so war es nicht zu verwundern, daß er hier und da auf einen harten Widerstand stieß, der selbst bis in das Kollegium hinein seine Wellen schlug. Eine solche selbst von Besser in bester Meinung mit vertretene Lieblingsidee war ein mit Zöglingen aus allen Ständen und Kreisen angefülltes Missionshaus — wogegen Graul, im Blick auf die Bedürfnisse der indischen Mission, die Aussendung nur von Elite-Missionaren, wenigen tüchtigen Theologen, entschieden betonte.

Dieser Gegensatz, der mit jeder neuen Aufnahme und Entlassung von Zöglingen verschärft wurde, rief schließlich Anfang 1857 eine schlimme Krisis im Kollegium hervor, deren Gefahr durch den in Indien entbrannten und damals zur Entscheidung drängenden Kastenstreit noch gesteigert wurde. Manches andere, wie Unklarheit in bezug auf die Geschäftsordnung (unbestimmte Stellung des Vizepräsidenten im Kollegium u. a.), vermehrte die Spannung unter den Männern, die doch sonst miteinander eng befreundet waren und nur das Beste der Mission im Auge hatten. Es fehlte wenig, so wäre das Kollegium durch den Austritt mehrerer Mitglieder ganz gesprengt worden. Schneider, der in der Hauptsache Graul recht gab, trat schon im März 1857 aus, und Graul sah sich am 1. Mai zu der Erklärung genötigt, nur dann in seinem Amte ferner verbleiben zu können, wenn ihm die Durchführung seiner Grundsätze in der Mission und die Entscheidung über die Aufnahme und Entlassung von Missionszöglingen nicht verwehrt würde. Kahnis war viel mehr Professor als Mann des praktischen Lebens, so daß er sich außer Stand fühlte, durch seinen Rat den verwickelten Knoten zu lösen, darum glaubte auch er seinen Rücktritt anbieten zu müssen. Alles schien auf dem Spiel zu stehen. Da, zu rechter Zeit griff Harleß ein. Obgleich an der Gicht erkrankt, schrieb er nach Leipzig:

---

[1]) Vergl. D. Besser, John Williams, der Apostel der Südsee, 1854.

„Lieber ein Stück meines innersten Wesens möchte ich mir abhauen, lieber die demütigendste Selbstverleugnung mir auferlegen, lieber Gewissensnot leiden, als der Sache den Rücken zu kehren, um mein Gewissen zu salvieren, denn das gehört auch zur Signatur der Zeit, daß man gewissenhaft an sich zuerst und zuletzt an die gemeinsame Sache denkt." . . . . „Der schönste Einigungspunkt für die Gläubigen verschiedener Landeskirchen war in dieser Zeit der Trübsale bis jetzt unsere Mission. Wird auch diese im innersten Herzen tötlich getroffen, so wird es dunkel vor meinen Augen. An deren Erhaltung Leib und Seele setzen, das ist die Aufgabe, gegen die mir alles andere verschwindet."

Sobald er einigermaßen genesen war, eilte der eifrige Mann selbst nach Leipzig. In einer längeren Sitzung am 30. Juni 1857 wurden unter seinem Vorsitz die brennendsten Fragen gründlich erörtert und der Hauptsache nach gelöst, indem man die Grundsätze von Graul im allgemeinen als die richtigen anerkannte, die Unzuträglichkeit eines doppelten Direktorats zugab und die Stellung des Vizepräsidenten als des Leiters der Besprechungen und die des Direktors als des vortragenden und korrespondierenden Mitgliedes im Kollegium näher bestimmte. Statt des Kondirektors sollte Graul einen ihm untergeordneten „Kollaborator" erhalten.

D. Besser trat gern zurück und nahm im Oktober 1857 eine Pfarrstelle in Waldenburg in Schlesien an. Der erste Kollaborator (seit April 1858) war der tüchtige Kandidat Hermann, der nachmalige Biograph Grauls und spätere Superintendent in Ronneburg in S.-Altenburg. Graul blieb so der Mission noch einige Zeit erhalten, und das war das Beste, denn er war allein der Mann, der die Kastenstreitigkeiten zu einem guten Abschluß bringen konnte. Auch D. Kahnis blieb noch so lange, bis Prof. D. **Luthardt** sich bereit erklärte, ins Kollegium einzutreten; dann trat er aus Ende Oktober 1857.

So war durch das Eingreifen des Präsidenten eine drohende Gefahr abgewandt und dem Kollegium wieder der Weg zu einer ruhigen und gedeihlichen Ausübung seiner Funktionen gebahnt, worin es nachher nie wieder gestört worden ist.[1]) In Luthardt, der am 8. November 1857 eintrat, gewann die Mission ein sehr eifriges Kollegiums-Mitglied und seit 1861 einen Vizepräsidenten, der noch länger als Einsiedel und Harleß das Steuer des Missionsschiffes gehalten und ebenso wie jene ihm seinen Kurs mit vorgezeichnet hat. Sogleich nach seinem Eintritt hat das Kollegium durch häufige Sitzungen (in den ersten 7 Wochen fanden deren sieben statt) die damaligen Streitigkeiten zum Austrag gebracht. (Kap. 36.) Diese drei langjährigen Präsidenten Graf von Einsiedel, von Harleß und D. Luthardt haben viel dazu beigetragen, dem Werke die Stetigkeit und solide Fundierung zu geben, die es auszeichnet.

---

[1]) Nebenbei sei bemerkt, daß im März 1856 an Stelle des ausscheidenden Kaufmanns Hercher Buchhändler Dörffling als Kassierer eintrat.

Luthardts Haupttätigkeit gehört aber der Zeit jenseits der Grenze der uns gestellten Aufgabe an.

Der Kastenstreit und andere Reibungen in der Heimat hatten besonders dem von seiner aus Indien mitgebrachten Krankheit nie völlig genesenen Direktor Graul so viele aufreibende Kämpfe und persönliche Anfeindungen gebracht, daß er kampfesmüde (da er sich — wie er schrieb — „den Verhältnissen nicht sittlich gewachsen fühle") endlich am Missionsfest 1858 und im März 1859 so dringend um die Entbindung von seiner Stellung bat, daß man ihm, wenn auch ungern, diese Bitte gewähren mußte, doch mit dem Vorbehalt, daß seine Kraft noch länger der Mission erhalten werde. Nachdem man in der Person des jungen Lauenburger Pastors **Jul. Hardeland** in Lassahn einen geeigneten Nachfolger für ihn gefunden (Januar 1860), trat Graul um Ostern 1860 von seinem Posten zurück, blieb aber bis zum Oktober 1861 im Missionshaus als Lehrer der ausziehenden Missionare und als Vizepräsident im Kollegium.

Mit Grauls Rücktritt vom Direktorat schließt die Zeit der hauptsächlich durch ihn und seine Mitarbeiter zu Stand und Wesen gekommenen Neubegründung der lutherischen Tamulenmission. —

Wie die Einrichtung des Kollegiums als des Organs der Leitung des Missionswerkes daheim und draußen, so bewährte sich in dem ersten Jahrzehnt auch die der **Generalversammlung.** Sie erlangte besonders in den fünfziger Jahren eine ganz außerordentliche Bedeutung. Während das Kollegium sich durch Kooptation ergänzt, werden die Abgeordneten für die Generalversammlung von den stimmberechtigten Missionsvereinen der verschiedenen Länder gewählt. Sie sind also die Repräsentanten der die Mission unterstützenden Missionsgemeinde in der Heimat.[1]) Alljährlich am Missionsfeste treten sie mit den Gliedern des Kollegiums zusammen, um den Rechenschaftsbericht des Kollegiums entgegenzunehmen, wobei ihnen ein „Erinnerungsrecht" zusteht, und um über wichtige Missionsangelegenheiten von mehr prinzipieller Art, über neue Unternehmungen u. dergl. zu beraten. In bezug auf die Kooptation des Missions-Kollegiums steht

---

[1]) Nur solche Vereine, „die auf dem Boden des Bekenntnisses ruhen, haben das Recht, stimmberechtigte Deputierte für die Generalversammlung zu wählen." M.-Bl. 1851, 235. Doch machte man das Stimmrecht nicht unbedingt von der Beschaffenheit des Kirchenregimentes der Landeskirche, dem der betreffende Verein angehört, abhängig. In bezug auf die „luth. Einigung" von 25 Geistlichen in Starkenburg und Oberhessen, die 1853 Stimmrecht begehrten, heißt es im Bericht über die Generalversammlung (1853, 266): „Es (das Stimmrecht) wurde ihnen unter ausdrücklichem Bezeugen, daß der Zustand der lutherischen Kirche bei gemischtem Kirchenregiment in ihrem Vaterlande (Großherzogthum Hessen) kein regelrechter sei, von der Generalversammlung gewährt." Das Grundstatut dieser lutherischen Einigung und die Tabelle der „künftigen Stimmenverteilung" ist M.-Bl. 1853, 267 abgedruckt. Vereinen, welche von Vereinswegen auch nicht-

der Generalversammlung auf dargelegte Gründe das Verwerfungsrecht zu. Außerdem hat die Generalversammlung das Rechnungswesen mit zu überwachen und die Jahresrechnungen zu prüfen.

In diesen Pflichtenkreis hat sich diese Ratskammer der Mission bald eingelebt. Durch eingehende Besprechung wichtiger Missionsfragen, durch Abwehr vieler Angriffe auf die Missionsleitung und durch die Vertretung ihrer Grundsätze nach außen, hat sie in guten und bösen Tagen unendlich viel zur Stärkung des Kollegiums und zur Förderung des Werkes beigetragen, das wesentlich von dem Vertrauen seiner Freunde abhängt. Und wenn auch in den Kastenstreitigkeiten der 50er Jahre einer oder mehrere Vereine Partei ergriffen gegen das Kollegium, ja wenn es damals auch manchmal schien, als wolle diese Ratsversammlung mit eingreifen in die dem Kollegium obliegende Missionsleitung, so wurde doch durch den besonnenen Rat der Verständigeren und den Entscheid der Mehrzahl die Schwankung bald beseitigt und das Gleichgewicht wieder hergestellt. Das Kollegium hatte an der Generalversammlung seinen stärksten Rückhalt. Es war ein großer Erfolg der 16 Jahre langen Arbeit Graubs, daß in den letzten Jahren 1858—60 die Generalversammlungen sich fast ganz einstimmig zu seinen früher vielfach angefochtenen Missionsgrundsätzen bekannten.

Sieht man auf die Zusammensetzung der Generalversammlung, sowohl auf die Männer, die das gleiche Interesse für die Mission hier zusammenführte, als auf die Zahl der Vereine, die dort vertreten waren, so bekommt man ein Spiegelbild des in diesem Jahrzehnt sich vollziehenden schnellen Wachstums der Mission. Wie vormals von Dresden, sodrang auch von Leipzig aus der Posaunenton der lutherischen Mission hell und klar immer weiter hinaus in die lutherischen Kirchen und lockte immer mehr Vertreter des lutherischen Bekenntnisses aus allen luth. Ländern herzu zur Fahne der Mission. Die Leipziger Missionsfeste wurden Sammelpunkte der entschiedenen Lutheraner.[1]) Wir finden da Männer der theologischen Wissenschaft, wie außer den schon genannten Professoren Kahnis und

---

lutherische Missionen unterstützen, wird nur eine beratende Stimme zugestanden. (1856, 243.) Einem Verein, der ausgesprochenermaßen „nicht auf konfessionell-lutherischem Boden" steht, kann die Vertretung in der Generalversammlung nicht gestattet werden. 1865, 235. Die Tabelle der Stimmberechtigten wird in den Jahren 1853, 1856 und 1858 revidiert. Längere Erörterungen über die Stimmberechtigung, über objektive Zugehörigkeit der Vereine zu einem lutherischen Kirchengebiet usw. fingen erst nach dieser Periode an.

[1]) An die Missionsfeste schlossen sich seit 1848 wieder, wie früher unter Rudelbach, jene fruchtbaren, eine Zeitlang 2tägigen Pastoralkonferenzen unter Leitung von Harleß, später Ahlfeld, Kahnis u. a., in denen wichtige, brennende Tagesfragen besprochen wurden. So diente die Mission wieder der Kirche (M.-Bl. 1848, 240).

Luthardt, auch die Professoren von Zezschwitz-Leipzig, Caspari-Christiania, Philippi-Rostock, Thomasius und Theod. Harnack-Erlangen, Dieckhoff-Göttingen, Christiani-Dorpat u. a., Männer des Kirchenregiments, wie außer Harleß Justizrat D. Huschke-Breslau, Konsistorialrat Münchmeyer-Buer (in Hannover), Langbein-Dresden, Propst Thiele-Braunschweig und viele andere, hervorragende Pastoren wie Ahlfeld-Leipzig, Münkel-Oiste (Hannover), Kreußler-Pyrmont (später Hamburg), Horning-Straßburg, Petri-Hannover u. a. Von den Nichtgeistlichen seien nur genannt: Kammerherr von Heynitz, Vorsitzender des Haupt-Missionsvereins in Sachsen, Freiherr von Friesen-Rötha, Seminardirektor Runkwitz-Altenburg u. a. Es war gut, daß gerade in der Zeit, da die schwersten Missions- und Kirchenfragen erörtert werden mußten, solche Männer ihre Kraft an die Lösung der Probleme setzten. Sie taten das nicht bloß mündlich, sondern auch manchmal in schriftlichen Gutachten. Wenn auch in Streitigkeiten über Missionsfragen sich oft viel menschliche Schwachheit und Sünde geltend gemacht hat, so kann man doch andrerseits nicht leugnen, daß diese Kämpfe auch viel dazu beigetragen haben, die Aufmerksamkeit weiter Kreise auf die Mission wachzurufen und die Kampfesgenossen um so enger mit einander und mit der schwer heimgesuchten Tamulen-Mission zu verbinden und zu doppelter Anstrengung zur Lösung der schweren Probleme und Heilung der geschlagenen Wunden anzutreiben.[1]) Was die Leipziger Mission daheim und draußen geworden ist, ihre solide Fundierung, ihren kirchlichen Charakter und ihre siegreiche Behauptung evangelischer Freiheit — das verdankt sie nicht ausschließlich, aber doch zum großen Teil auch dem Zusammenwirken dieser Vertreter der Missionsvereine.

Einen noch stärkeren Eindruck von dem Wachstum der Gesellschaft bekommt man, wenn man auf die Zahl der an Leipzig in den Jahren 1848—60 sich ihr anschließenden Missionsvereine sieht. Zu den im Kapitel 6 erwähnten und im Anhang Nr. 30 aufgeführten stimmberechtigten Vereinen kamen nach 1848 noch folgende Vereine ganz neu oder doch neu organisiert hinzu:

Noch im Jahre 1848: Finnland, die lutherischen Gemeinden in Baden, und 1849 im Elsaß und in Thüringen. Im Jahre 1850 entscheidet sich der schon früher gegründete Zentral-Missionsverein in Nürnberg trotz des Einspruchs des

[1]) Auf der Generalversammlung des Jahres 1859 beantragte das Kollegium, daß alle Mitglieder desselben allem die einheitliche Leitung der Mission störenden Sonderwesen in der Heimat entgegenwirken möchten. Deshalb solle man 1) keine Missionsgelder an einzelne Stationen direkt senden; 2) kein einseitiges Interesse für einzelne Missionare oder einzelne Zweige der Missionstätigkeit verbreiten; 3) jeden Versuch von Missionaren, Sonderverhandlungen mit einzelnen Vereinen anzuknüpfen, abweisen. Die Generalversammlung bekannte sich zu diesen Grundsätzen, die teilweise das Gegenteil früherer Missionsgedanken (vergl. S. 70) besagten. M.-Bl. 1859, 221.

Oberkonsistoriums in München für Umgestaltung seiner Statuten im konfessionellen Sinne — ein „großer Sieg des kirchlichen Prinzips". 1851: die neuorganisierten Landesvereine von Mecklenburg-Schwerin und M.-Strelitz, der ev.-luth. Verein für Frankreich, die lutherischen Gemeinden in Nassau; 1852: der lutherische Verein in Amsterdam; 1853: die lutherische Einigung in der Provinz Starkenburg und Oberhessen (Hessen-Darmstadt); 1854: Holstein; auch die Ostindische Missionsanstalt in Halle fängt wieder an, die Trankebarer Mission regelmäßig zu unterstützen; 1855: Altenburg, Petersburg, 1856: Oldenburg, Lübeck und Hanau, und 1857: Ratzeburg.

Auch die Frauenvereine, die sich besonders der Unterstützung der Waisenmädchen annahmen, haben sich gemehrt. Wir hören von solchen Vereinen in Dresden, Zittau, im Muldental, in Freystadt und anderen Städten. Mit den Lutheranern in Nord-Amerika war Leipzig in diesem Zeitabschnitt durch die gemeinsame Arbeit an den Indianern verbunden. Kurz, es war ein fast alle lutherischen Landes- und Freikirchen umfassender Missionsbund.

Diesem Wachstum entsprach natürlich auch die Steigerung der **Einnahmen**, die von 1848—1859 von 18 000 Tlr. auf 52 700 Tlr., also beinahe auf das Dreifache stiegen. (Anhang 43.) Nach solcher Zunahme der heimatlichen Hilfskräfte konnte Direktor Graul nicht umhin, in seinem letzten Jahresberichte auf dem Missionsfeste 1859 (M.-Bl. 59, 208 f.) in den jubelnden Lobpreis Gottes auszubrechen:

„Ich will nicht reden von den Missionsgaben, die sich seit Cordes' Auszug nach Indien mehr als verzehnfacht haben, ja in den letzten zwei Jahren hatte unsere Einnahme einen Gesamtzuwachs von 22—23 000 Tlr. Aber darauf lege ich das Hauptgewicht, „daß aus dem kleinen Häuflein von Missionsfreunden vor 20 Jahren zwei Beter-Heere geworden sind, ein vater- und ein fremdländisches. Darum müssen wir mit Jakob bekennen: Ich bin viel zu geringe ꝛc."

Der Bestand der damaligen Generalversammlung mit den stimmberechtigten Vereinen, wie dieselben nach einer Revision der Stimmen im Jahre 1858 festgestellt worden war, mag uns das deutlich vor die Augen führen. Wir stellen sie zugleich mit ihrem Jahresbeitrag für das Jahr 1858/59 zusammen:

1. Deutsche Vereine.

Bayern, 5 Stimmen, 13,688 Tlr. 15 Gr.
Sachsen, 5 Stimmen, 8480 Tlr. 26 Gr.
Hannover (Stadt und Land, 3 St. Göttingen, 1 St. Hildesheim, 1 St. Lüneburg, 1 St. Osnabrück, 1 St. Stade, 1 St.), Zus. 5173 Tlr. 15 Gr.
Mecklenburg-Schwerin, 3 St., 2536 Tlr. 22 Gr.
Halle, Ostindische Missionsanstalt, 1 St., 1060 Tlr.
Braunschweig, 1 Stimme, 944 Tlr.
Lauenburg, 1 Stimme, 600 Tlr.
Hessen, Kurfürstent., 1 St., 583 Tlr. 26 Gr.
Thüringen, 1 Stimme, 574 Tlr. 15 Gr.
Hessen, Großherzogt., 1 St., 492 Tlr. 14 Gr.
Mecklenburg-Strelitz und **Ratzeburg**, 2 St., 457 Tlr.
Reuß-Greiz, 1 Stimme, 388 Tlr.
Holstein, 1 Stimme, 371 Tlr. 27 Gr.

Die luth. Kirche in Preußen, 2 Stimmen, 288 Tlr. 10 Gr.
Altenburg, 1 Stimme, 250 Tlr.
Waldeck, 1 Stimme, 200 Tlr.
Hamburg, 1 Stimme, 122 Tlr.
Frankfurt a. M., 1 Stimme, 100 Tlr.
Oldenburg, 1 Stimme, 93 Tlr. 21 Gr.
Württemberg, 1 Stimme, 53 Tlr. 12 Gr.
Baden, 1 Stimme, 43 Tlr.
Hessen, Landgrafschaft, 1 Stimme, 35 Tlr.
Lübeck, 1 Stimme, 23 Tlr.
Schleswig u. **Nassau**, je 1 St. Kein Beitrag.
Mehrere kleine Vereine, 23 Tlr. 18 Gr.

2. Außerdeutsche Vereine.

Rußland (Ostseeprovinzen, 5 St.; Petersburg, 1 St.; Polen, 1 St.; Südrußland, 1 Stimme), 8329 Tlr. 6 Gr.
Schweden, 1 Stimme, 3867 Tlr. 19 Gr.
Dänemark, 2 Stimmen, 1584 Tlr. 20 Gr.
Australien, 427 Tlr. 16 Gr.
Frankreich (einschl. Elsaß), 2 Stimmen, 331 Tlr. 2 Gr.
Amerika, 135 Tlr. 10 Gr.
Niederlande, 1 Stimme, 100 Tlr.
Ungarn, 9 Tlr. 29 Gr.
Norwegen, 1 St. Kein Beitrag.

Im ganzen 30 deutsche Vereine mit 44 Stimmen und 36,523 Tlr. 11 Gr., 9 ausländische Vereine mit 15 Stimmen und 14,785 Tlr. 12 Gr.; zusammen 39 Vereine mit 59 Stimmen und 51,308 Tlr. 23 Gr., Beiträgen für 1858/59.

Aus dieser Darlegung sehen wir, daß am Schluß dieser Periode die luth. Missionsgesellschaft an einem Höhepunkt ihrer Entwicklung angekommen war. Es hatte sich erfüllt, was schon Prof. Kahnis früher einmal bezeugt hatte:

„Unsere Missionsgesellschaft hat die hohe Bedeutung, das einzige Band zu sein, welches die luth. Landeskirchen verbindet. Fragen wir aber, was ist es, das die Lutheraner entfernter Landeskirchen sich uns anschließen heißt, so können wir urkundlich nachweisen, daß es die Bekenntnisgrundlage ist, auf der wir stehen. Dieser Grund, der uns in den Augen der Welt eng macht, hat uns in der That weit gemacht.“ (M.-Bl. 1855, 180.)

Allerdings war Grauls Gedanke, alle Kräfte aller luth. Landeskirchen und Freikirchen in der Tamulenmission zu vereinigen, nicht völlig verwirklicht, aber er war doch dem Ziele nahe gekommen: die luth. Mission hatte einen ökumenischen Charakter gewonnen, als Vereinigungspunkt fast aller Bestrebungen der ganzen luth. Kirche, soweit sie damals missionierte.

„Fast aller“ — so müssen wir sagen, denn gerade um die Zeit, als die Leipziger Mission sich alle Mühe gab, alle Missionskräfte der luth. Kirche auf einen Punkt zu konzentrieren, trat mit einem Male eine schmerzliche Spaltung durch die Begründung der Hermannsburger Mission im Jahre 1849 hervor. Der Missionsruf des Pastor Louis Harms, unterstützt durch seine gewaltige Persönlichkeit, seine große Begeisterung und Hingabe für die Sache und durch seine erwecklichen Predigten, verstärkt durch seine zum Glauben erweckte Gemeinde, fand ein weites Echo in dem lutherischen Volk, besonders auf dem Lande. Viele Gemeinden, die bisher der Mission gleichgültig gegenüberstanden, wurden von der



Oberkonsistorial-Präsident D. **v. Harleß,**
Mitglied des Kollegiums 1847—53,
Vorsitzender 1853—79.



Professor D. **Kahnis,**
Mitglied des Kollegiums 1851—57.



Pastor D. **Besser,**
Kondirektor und Mitglied des Kollegiums
1854—57.



Professor D. **Luthardt,**
Mitglied des Kollegiums 1857-61,
Stellvertreter des Vorsitzenden 1861—97,
Vorsitzender 1897—1901.

Mitglieder des Missions-Kollegiums.

Missionsbegeisterung mächtig ergriffen. Harms' neue originelle Missionsgedanken in bezug auf die Ausbildung der Missionare, Ansiedlung von Kolonisten, Anschaffung eines Missionsschiffes u. a. fanden in weiten Kreisen ein begeistertes Echo. (M.-Bl. 1851, 371 ff. D. Petri's Zeitblatt 1851, 85.)

Man redete gern von der „Bauern-Mission“ in der Lüneburger Heide gegenüber der „Gelehrten-Mission“ in Leipzig. Graul war noch in Indien, als er von diesem neuen Unternehmen hörte. Von tiefstem Schmerz über die dadurch verursachte neue „Zersplitterung der kleinen Kraft“ der lutherischen Kirche erfüllt, gab er zunächst seiner Klage nur im Missionsblatt (1852, 92 ff.) kurzen Ausdruck. Erst im Jahre 1855 veröffentlichte er in seiner Rundschau in den Halleschen Miss.-Nachr. (1855, 54 ff.) seine schon früher geschriebene Kritik der neuen Mission, die im Oktober 1853 durch Aussendung von acht Missionaren und acht Kolonisten ins Leben getreten war. Er erklärte die von L. Harms beabsichtigte Verbindung von Kolonisation und Mission unter einem wilden Volke für unausführbar. Harms' Plan, durch Ansiedlung von Missionaren und Kolonisten „binnen kurzer Zeit ein ganzes Land mit einem ganzen Netz von Missionsstationen zu umziehen und so Völker zu bekehren“ usw., erscheine im Licht der Schrift und der Missionsgeschichte als zu viel versprechend . . .

Diese Bedenken haben sich im Verlauf der Zeit als völlig gerechtfertigt erwiesen. Nach manchen bitteren Erfahrungen hat man in der Hermannsburger Mission später jenen Versuch, durch Ansiedlungen zu missionieren, aufgegeben. Als aber diese Kritik in Hermannsburg bekannt wurde, sah man sie zuerst als einen Bruch des Freundschaftsverhältnisses an, und es dauerte lange, ehe diese von vielen treuen Freunden tief beklagte Differenz sich wieder ausglich. Aber Grauls offene Aussprache hatte doch das Gute, daß sie seine Missionsgesellschaft vor einem Ablenken auf falsche Bahnen bewahrte und sie trotz mancher gegenteiliger Bestrebungen in den von Gott ihr gewiesenen Schranken hielt. Und wie die Hermannsburger Mission, die viele neue Kräfte des lutherischen Volkes für die Mission mobil machte, rasch aufblühte und sich allmählich auch reichen göttlichen Segens erfreute, so hat Leipzig keine Verminderung der Einnahmen zu beklagen gehabt, wie wir oben gezeigt haben.

20. Kapitel.

Grauls Studienreise und litterarische Tätigkeit.

Nach dem Missionsfeste 1848 rüstete sich Graul mit der ihm eigentümlichen Energie auf seine indische Reise in einer so umfassenden Weise, wie kaum jemals ein anderer Missionsinspektor das getan hat. Er erlernte Sanskrit bei Prof. Brockhaus in Leipzig, studierte Indologie und fing auch das Tamulische an. Im Mai 1849 reiste er nach London, um

dort den großen Missionsversammlungen der englischen Gesellschaften beizuwohnen und englisches Missionswesen kennen zu lernen.[1]) In London bekam er viele Empfehlungen an hohe englische Beamte in Indien, die ihm hernach sehr zu statten kamen. Die Ostindische Handelsgesellschaft bewilligte ihm freie Fahrt von Suez bis Bombay.

Am 16. Juli 1849 verließ er Leipzig und reiste begleitet von seiner mutigen kinderlosen Gattin über Marseille und Alexandrien zuerst nach Beirut in Syrien, von da über den Libanon und den Karmel — unterwegs durch eine bösartige Krankheit, die ihn bis nach Indien verfolgte, sehr geschwächt — nach Jerusalem, wo er am 28. September ankam. Dann führte ihn sein Weg über Gaza durch die Wüste nach Suez (11. November) und von dort mit dem Dampfschiff nach Bombay, wo er am 9. Dezember 1849 anlangte. In Bombay gab er sich ganz den Eindrücken der schön gelegenen Hafenstadt, die er in einem Liede als indische „Apsarase“ (Nymphe) besang,[2]) und des bunten Lebens hin. Die indische Natur hat ihn, wie er schrieb, „anfangs fast berauscht“. Daneben findet er noch Zeit, das Studium der Upanischads (philosophischer Schriften im Sanskrit), ja der persischen und der hindostanischen Sprache anzufangen. Am 11. Februar 1850 reist er zur See nach Mangalur, wo er zuerst die Basler Mission kennen lernt, und von da weiter im Mandschil (einer tragbaren Hängematte) zu den anderen Basler Missionsstationen Cannanur und Calicut, besteigt am 5. April die Blauen Berge und fährt zuletzt von Koimbatur aus mit einem Ochsen-Postwagen nach dem Ziele seiner Reise Trankebar, wo er am 8. Mai 1850 ankommt. Hier wirft er sich mit allem Fleiß wieder auf das Studium des Tamulischen und macht darin so schnelle Fortschritte, daß er am 21. September desselben Jahres vor der Gemeinde des befreundeten Londoner Missionars Nimmo in Kumbakōnam seine erste tamulische Ansprache halten konnte.

Gern hätte er sich von den inneren Angelegenheiten der Mission ganz fern gehalten, um die ihm gestellte Aufgabe des Lernens möglichst allseitig erfüllen zu können, aber ein unter den Leipziger Missionaren im Oktober 1849 ausgebrochener Streit, der ihr einträchtiges Zusammenarbeiten aufhob, nötigte ihn, so schmerzlich es ihm auch war, hier einzugreifen. Dies war der sogenannte „Kleiderstreit“, von dem wir später (Kapitel 27) mehr erzählen werden. Es war eine gnädige Fügung Gottes, daß er gerade damals nach Indien kam und durch sein Eingreifen die Mission vor der Gefahr eines schlimmen Abweges bewahrte.

Jener Streit verleidete ihm aber den Aufenthalt in Trankebar. Er machte von dort mit und ohne Begleitung des Senior Cordes mehrere Ausflüge nach Tritschinopoli, Point Calymere und Sidámbaram

[1]) M.-Bl. 1849, 349 hat er seine Eindrücke von denselben beschrieben.
[2]) Diese und andere Reiselieder siehe in Grauls „Indischen Sinnpflanzen“. 1865.

und siedelte im Oktober nach Mājáweram über, wo er aber nur bis Dezember blieb. Neujahr 1851 trat er im eigenen Ochsenwagen seine ausgedehnte und sehr beschwerliche Landreise nach dem Süden an, über Pudukōtei, Madura und Ramnad nach Ceylon, wo er sich wieder voll Entzücken dem Naturgenuß in den herrlichen Tropenlandschaften hingab. Wieder nach Indien zurückgekehrt, besuchte er das berühmte Missionsgebiet Tinnewēli und reiste dann, das ganze Tamulenland von Süden nach Norden durchquerend, über Madura, Salem und Arkot nach Madrás. Da diese Reise in die allerheißeste Jahreszeit fiel, so hatte er viel von Hitze und Unwohlsein zu leiden, auch seine Frau war sehr angegriffen, so daß beide ganz erschöpft in der Hauptstadt ankamen. Dort richtete er sich zunächst bei Kremmer wohnlich und behaglich ein. Zu seiner Freude wurde er von der dortigen lutherischen Gemeinde feierlich bewillkommnet — außer in Madrás war ihm zu seinem Befremden nur noch in Mājáweram ein Ausdruck der Dankbarkeit seitens der Tamulengemeinden entgegengebracht worden.

In der Madrás=Gemeinde fand er einen sehr tüchtigen tamulischen Sprachgelehrten, den „Munschi" Samuel, der fähig war, ihn in das Labyrinth der tamulischen Litteratur einzuführen. Trotz seines leidenden Zustandes spannte er nun erst recht jeden Nerv an, um die tamulische Sprache und Litteratur, Land und Leute, die eigene und fremde Missionsarbeit kennen zu lernen. Er sammelte mit Hilfe seines Munschi eine kleine tamulische Bibliothek, 226 Werke tamulischer Dichter philosophischen, mythologischen, moralischen u. a. Inhaltes.[1])

Von Madrás aus machte er Ausflüge nach Nellur im Norden, dem Sitz einer Baptistenmission, und nach Sadrás (den „7 Pagoden") im Süden. Da seine Frau in der engen und feuchten Wohnung Kremmers erkrankte, so mußte er sich in der Vorstadt „Thomas=Mount" im August 1852 eine trocknere Wohnung suchen. Dort genas sie bald, aber er „lag ununterbrochen mit dem indischen Klima im Kampfe und fühlte sich nur selten einmal wohl." Dieses sein fortwährendes Unwohlsein macht es erklärlich, daß seine vielen Reisebriefe, mit denen er das Missionsblatt unermüdlich versorgte, vielfach, besonders in der Schilderung des indischen Klimas, einen etwas elegischen Ton[2]) anschlagen, und daß manche trübe Erfahrungen, die er machen mußte, und die aufregenden Streitigkeiten, in die er wider seinen Willen verwickelt wurde, sein Gemüt doppelt angriffen.

Graul kam eigentlich für die tamulischen Gemeinden zu bald nach

---

[1]) Vergl. Katalog der Missions=Bibliothek zu Leipzig S. 30 ff. und Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft VII, 558 ff.

[2]) Sogar die indischen Krähen, Ratten und Katzen verursachen ihm „manch Herzeleid", von dem indischen Gesinde ganz zu schweigen. Doch fehlt auch der wohltuende Humor den Schilderungen nicht.

Indien, denn mehrere von ihnen waren kaum 2—4 Jahre in Verbindung mit der Leipziger Mission. Das wußte er, darum wollte er auch nicht visitieren, sondern Studien machen. Aber er konnte sich dem Anblick der Gemeinden und ihrer Hirten nicht entziehen. Da sah er denn, wie es in den Anfangszuständen gar nicht anders sein konnte, viel Gebrechen und Schwachheit.

In den Berichten der älteren Missionare, Cordes u. a., findet man eigentlich keine rosige Beleuchtung der alten Gemeinden. Aber es ging Graul wie schon manchem anderen, der mit mancherlei Erwartungen ins Heidenland zog, — trotz aller Nüchternheit hatte er sich doch immer noch ein zu schönes Bild von den tamulischen Gemeinden gezeichnet, und nun wurde ihm das durch die rauhe Wirklichkeit zertrümmert.[1]) (S. d. Kap. 22 u. 39.)

Oder fand er vielleicht nur in der Trankebarer Mission so wenig Erfreuliches? War es etwa in anderen Missionen besser? Er besuchte manche Stationen fremder Missionen, von denen er daheim glänzende Berichte gelesen hatte. Schmerzliche Enttäuschung! Es war auch hier nicht besser. Kein Wunder, daß er seitdem einen bleibenden Widerwillen gegen die damals sehr beliebte überschwengliche, süßliche Berichterstattung mancher Missionsblätter[2]) behielt.

Gerade damals ging durch die tamulischen Missionen eine starke Erregung infolge des stürmischen Vorgehens amerikanischer und englischer Heißsporne gegen die Kaste mit Probeessen und anderen Maßregeln. In diesen Kampf wurde auch Graul verwickelt und hatte davon so viel zu leiden, daß er sich von der Öffentlichkeit ganz zurückzog und auf seine Studien beschränkte. (Kap. 36.) Darum segnete er den Tag, da er, noch dazu von Leipzig zur Eile aufgefordert, endlich dem heißen Boden Indiens den Rücken kehren konnte.

Mit gebrochener Gesundheit verließ er Madrás am 13. Oktober 1852. Darum führte er die anfänglich geplante Reise nach Südafrika nicht aus, sondern reiste über Ägypten, wo er seiner Gesundheit wegen noch den Winter zubrachte, langsam nach Hause. Am 27. April 1853 kam er in Leipzig an.[3]) Aber wie verändert war er! Seine Freunde kannten ihn kaum wieder. „Dem vorher so blühenden, gesunden und etwas starken

---

[1]) Daß Graul aber auch das Gute, das er in den Gemeinden fand, anerkannte, beweist seine Abschiedsrede an die Gemeinde in Madrás. Reise V, 325.

[2]) Langhans, Pietismus und Christenthum im Spiegel der äußeren Mission. 1864; und: Pietismus und äußere Mission vor dem Richterstuhl ihrer Vertheidiger. 1866. (Abgesehen von der nicht zu rechtfertigenden Animosität des Verfassers gegen die Mission überhaupt und die Basler Mission insonderheit, enthalten diese Bücher manche bittere Wahrheiten betreffs der Schönmalereien in den Missionsberichten.)

[3]) M.-Bl. 1853, 140 f.

Manne schlotterte fast die Haut am Leibe vor Magerkeit, und wenn sich das auch mit der Zeit verlor, so blieb eine krankhafte Stimmung der inneren Teile — Leber und Milz — und eine Reizbarkeit des ganzen Gefäßsystems gegen jede körperliche und seelische Aufregung, die sich oft zu schweren Krankheiten und endlich zu seiner Todeskrankheit ausbildete."[1])

Kaum hatte er sich einigermaßen erholt, so stürzte er sich aufs neue in die Arbeit. Neben mündlicher Berichterstattung suchte er vor allem durch eine umfassende Reisebeschreibung die Resultate seiner Reise möglichst vielen zugänglich zu machen.[2]) Was dieses Reisewerk vor vielen anderen auszeichnet, ist nicht bloß die lebendige Anschaulichkeit der Schilderung in unmittelbar an Ort und Stelle geschriebenen Reisebriefen, der Farbenreichtum und die vielfach klassische Schönheit der Darstellung, sondern auch die Fülle genauer und zuverlässiger Einzelbeobachtungen und die teils in eingestreuten Bemerkungen, teils im Zusammenhang gegebene überaus lehrreiche Beschreibung des Tamulenlandes, seiner Bewohner und deren Sitten und Gebräuche, sowie der christlichen Missionen daselbst. Was der Verfasser auf mühevollen Reisen gesehen und erlebt, was er in langjährigen, in die Tiefe dringenden Studien erforscht hat, das gibt er hier in knapper, einfachster und durchsichtiger Form. Darum hat dieses Werk, das man zu den besten Reisebeschreibungen Südindiens rechnen kann, bleibenden Wert. Auch mit dieser Arbeit wollte Graul hauptsächlich zur Bekehrung der Tamulen etwas beitragen und über die Aufgaben der Mission unter diesem Volke seine Leser belehren. Diesen Zweck hat er erreicht. Wenn in den 50er Jahren und später die Tamulenmission im Vordergrund des Interesses der lutherischen Missionsfreunde stand, so war das zum großen Teil mit eine Folge seiner Reise und der mit ihr zusammenhängenden Veröffentlichungen. Zum Zeichen der großen Anerkennung, die Grauls Wirken in der Mission und besonders auch seine wissenschaftlichen Arbeiten in den Kreisen der lutherischen Theologen fanden, erteilte ihm die theologische Fakultät zu Erlangen die theologische Doktorwürde im Juni 1854.

Zu gleicher Zeit war Graul beflissen, die Früchte seiner tamulischen und indologischen Studien der gelehrten Welt und besonders den deutschen und englischen Berufsarbeitern der Mission zugänglich zu machen. Deshalb gab er, von der Ostindischen Missionsanstalt in Halle unterstützt, seine Bibliotheca tamulica heraus, in die er mit gutem Griff zwei tamulische Hauptschriften: die eine über die Vedānta-Philosophie, die in Indien als Geheimlehre und Gipfel alles Wissens in höchstem Ansehen steht, und den Kural, eine tamulische Sittenlehre in Gnomenform, den „Edelstein tamu-

---

[1]) G. Hermann, Dr. Graul, S. 113 f.

[2]) Sie erschien in 5 Bänden unter dem Titel: Reise nach Ostindien über Palästina und Ägypten von D. K. Graul. 1854—56. Leipzig, Dörffling und Franke.

lischer Poesie", beide sowohl in der Urschrift als in deutscher und lateinischer, bezw. englischer Übersetzung und mit erklärenden Anmerkungen, aufnahm. Beide tamulische Werke bieten nach Form und Inhalt große Schwierigkeiten, insbesondere die Vedānta-Philosophie arbeitet mit teilweise dem abendländischen Denken ganz fremden oder doch fremdartigen Begriffen und Gedankenreihen, aber Grauls sowohl sprachliche als literarische Meisterschaft hat diese Schwierigkeiten so überwunden, und besonders auch durch seine kurzgefaßte tamulische Grammatik und gelungenen Übersetzungen alles in so helles und klares Licht gestellt, daß auch ein unerfahrener Schüler in den Stand gesetzt wird, sich in diesen dunklen und verworrenen Gängen und Kammern indischer Gelehrsamkeit zurecht zu finden (Anhang Nr. 44). Mit der Herausgabe dieser auch von gelehrten Indologen, wie den Professoren Max Müller und Dr. Weber, sowie von H. H. Wilson, ehrenvoll anerkannten tamulischen Schriftwerke hat er der Tamulenmission einen großen Dienst geleistet und viel zu der gründlichen Schulung der Missionare in der tamulischen Sprache beigetragen.

Vom Jahre 1854 an übernahm er auch auf Wunsch des Dr. Kramer, des Direktors der Franckeschen Stiftungen, die Hauptarbeit bei der Herausgabe der „Missionsnachrichten der Ostindischen Missionsanstalt zu Halle", einer Fortsetzung des kurzweg: „Hallesche Missions-Nachrichten" genannten ersten evangelischen Missionsblattes (S. 23. 63). Zehn Jahre hat er dies Blatt mit vielen trefflichen Artikeln über Missionswesen, die größtenteils von ihm selbst verfaßt sind, gefüllt. Es enthält eine ausführliche jährliche Rundschau über die evangelischen Missionen, Proben aus der indischen Litteratur, Besprechungen von Missionslitteratur und neuen, Missionsmethode und -Praxis betreffenden Missionsfragen, besonders wertvolle Artikel über die Kaste, die indische Religion, das anglo-indische Schulwesen, auch Missionsvorträge (von Proff. Hofmann, Frank u. a.), Berichte von Baierlein und Cordes. Weil Graul hier nicht soviel Rücksicht auf unverständige Leser oder engen Raum wie bei dem Leipziger Missionsblatt zu nehmen hatte, so konnte er sich hier freier bewegen, auch manche ungesunde Richtung in der evangelischen Mission kritisieren und Fragen der Missionstheorie erörtern. Dadurch hat er die Zeitschrift zu einem wissenschaftlichen Organ der lutherischen Mission umgestaltet, das viel zur Verbreitung gesunder, nüchterner Missionsgrundsätze und zur Anbahnung einer Missionswissenschaft beigetragen hat.[1])

Überblicken wir diese und andere litterarische Arbeiten des vielbeschäftigten Missionsdirektors und nehmen wir dazu seine sonstigen vielseitigen Pflichten, die er zu erfüllen hatte — im Unterricht der Zöglinge,

[1]) Über seine sonstigen missionswissenschaftlichen Arbeiten, Beiträge für andere Zeitschriften u. a. siehe Anhang Nr. 45.

in der Leitung der Mission daheim und draußen, in umfangreicher Korrespondenz, in Missionsreisen zur Belebung des Missionsinteresses (wie z. B. seine längeren erfolgreichen Reisen nach Rußland und Schweden) — so müssen wir staunen über das, was dieser fortwährend kränkelnde Mann innerhalb der 7 Jahre nach seiner Rückkehr geleistet hat. Obgleich durch mancherlei Hemmnisse von innen und außen vielfach aufgehalten, ist es ihm doch gelungen, die Bahn zu brechen sowohl im allgemeinen zu einer nüchterneren, aber auch tieferen Auffassung der Mission, als im besonderen zu einer gesunderen und reicheren Entwicklung der lutherischen Tamulenmission. Dazu diente vor allem auch seine Betonung einer besseren Ausbildung der Missionare, von der das nächste Kapitel handelt.

21. Kapitel.

Das Missionsseminar in Leipzig und die von hier ausgesandten ersten Missionare.

Man kann eigentlich nicht von einer Verpflanzung des Dresdner Missionsseminars nach Leipzig reden, denn schon in Dresden wurde Ende 1846 der Unterricht im Seminar völlig unterbrochen. Drei für Indien nicht geeignete Zöglinge wurden zum Behuf einer einfacheren praktischen Ausbildung bei Pastoren untergebracht, der einzige in Dresden zurückgebliebene Zögling Speer[1]) bereitete sich im Missionshause auf das Universitätsstudium vor und bezog bald nach Übersiedlung der Mission nach Leipzig die dortige Universität.

Der erste von Leipzig ausgesandte Missionar war i. J. 1848 Kandidat Glasell[2]), der Erstling aus Schweden, das damals den Anschluß an die Leipziger Mission zu suchen begann. Er hatte sich nur vorübergehend im Seminar zu Dresden und in Leipzig wohl nur ganz kurze Zeit aufgehalten. Von den drei bei Pastoren ausgebildeten Zöglingen

[1]) Der in Hohndorf (Schlesien) 1824 geborene Georg Speer, ein Glied der dortigen lutherischen Gemeinde, hatte erst auf einem Gymnasium in Breslau bis Sekunda gelernt und war dann nach Dresden gekommen, wo man ihn wegen seiner Begabung und wegen seines ernsten Strebens teils auf dem Blochmannschen Institut, teils privatim sich auf das Abiturientenexamen vorbereiten ließ.

[2]) Pontus Bernhard Julius Glasell, geb. am 1. August 1824 in Marstrand in Schweden als Sohn des Propstes Abraham Glasell, studierte auf der schwedischen Universität Lund eine Zeitlang Theologie, trat dann in das Basler Missionshaus ein, von wo er aber seines „entschieden lutherischen Glaubensbekenntnisses wegen nach Dresden mit dringender Empfehlung gewiesen wurde", vollendete hierauf in Lund seine Studien und trat Michaelis 1846 ins Dresdner Missionshaus ein. Zu „der einstigen Gewinnung eines leichteren Eingangs bei den Heiden" studierte er auf der Dresdner Akademie und später in Schweden Medizin. Er war ein Missionsromantiker und wunderlicher Heiliger, von dem wir in Kapitel 27 noch mehr hören werden.

gingen Bernreuther und Stürken Anfang 1849 nach Nordamerika, wo sie, da Baierlein keine Hilfe brauchte, in deutschen Gemeinden der Missouri-Synode Anstellung fanden. Der dritte, Mießler, geb. 1826 in Reichenbach in der Lausitz, wurde am Missionsfest 1851 (zusammen mit Kandidat Speer) abgeordnet und für die Indianermission bestimmt. Er arbeitete in Bethanien zuerst als Baierleins Gehilfe, dann als sein Nachfolger.

Während Grauls Abwesenheit konnte natürlich von einer Wiedereröffnung des Seminars in Leipzig keine Rede sein. Aber in Indien waren durch Schmeißers Tod (1848) und durch den Austritt zweier tüchtiger Missionare (1850; Kap. 27) große Lücken entstanden, und infolge der wachsenden Ausdehnung des Werkes machte sich der Arbeitermangel immer fühlbarer. Darum suchte das Kollegium nach einem Ersatz aus den Reihen der heimatlichen Kandidaten und jungen Geistlichen. Aber seine Weckrufe fanden kein Echo. Man fand nicht einmal unter den sich fürs Seminar meldenden Jünglingen passende Aspiranten, die man für einen neuen Beginn des Seminars bei Grauls Rückkehr hätte bereit halten können — ein trauriges Zeichen, daß die lutherischen Gemeinden damals noch lange nicht zur Erkenntnis ihrer Missionspflicht erwacht waren. Infolge dieses Notstandes war das Missionskollegium in großer Verlegenheit und sah sich genötigt, zwei Aussendungen zu vollziehen, gegen die manche Bedenken erhoben werden konnten. Der am 26. August 1851 abgeordnete hoffnungsvolle Missionar Speer hatte nämlich bald nach seiner Abordnung einen schlimmen Anfall von Lungenkrankheit bekommen, wurde aber, kaum ein wenig genesen, doch noch im Herbst 1852 ausgesandt. Ebenso glaubte das Kollegium den wenig versprechenden früheren Basler Missionar Meischel[1]), der sich ihm im November 1852 angeboten hatte, annehmen zu müssen. Zum Dritten hatte es schon vorher, am 25. Mai 1852, den in Amerika in gesegneter Wirksamkeit stehenden Missionar Baierlein für die Tamulische Mission berufen. Wegen dieses letzteren Beschlusses, der dem Kollegium selbst nicht leicht geworden war, wurde dieses von mancher Seite

[1]) Meischel war geb. am 10. Februar 1812 in Augsburg als Sohn eines Töpfermeisters, dessen Handwerk er so weit erlernte, daß er das Geschäft seines Vaters übernehmen konnte, trat dann nach dem Tode seines Vaters in das Basler Missionsseminar ein und wurde nach vollendeter Ausbildung im Jahre 1846 von Basel nach der Goldküste gesandt, wo er nur bis 1850 arbeitete. Fieber nötigte ihn zur Rückkehr in die Heimat, wo er aber bald infolge konfessioneller Bedenken aus der Basler Mission austrat. Im Jahre 1851 trat er in den Dienst der Breslauer Synode an der lutherischen Gemeinde in Düsseldorf. Da er aber keine Erlaubnis zum Aufenthalt in Preußen bekam, meldete er sich in Leipzig zum Missionsdienst. Der 40jährige Mann wurde auf Empfehlung von P. Wermelskirch angenommen, wohl ohne daß man ahnte, daß er nur sehr wenig von der geistigen Ausrüstung besaß, welche Graul besonders für einen indischen Missionar verlangte — auch das Luthertum Meischels hatte etwas sehr Forciertes. Es war ein Mißgriff, der sich bitter rächte.

hart angegriffen. Zu seiner Rechtfertigung wies es aber einerseits auf die Notlage der Tamulenmission hin, deren hoffnungsreiche Entwicklung gegenüber der Unsicherheit der Zukunft der Indianermission doch sehr ins Gewicht fiel, andererseits konnte es sich darauf berufen, daß Baierlein selbst den Ruf mit voller Bereitwilligkeit angenommen hatte, daß man in Mießler einen Ersatz für Baierlein glaubte gefunden zu haben, und endlich daß auch die Ohio-Synode, der diese Mission unterstellt war, zugestimmt hatte.

Von Baierlein,[1]) dem erfolgreichen Indianermissionar, erwartete man auch für seine Arbeit unter den Tamulen etwas Bedeutendes. Im Mai 1853 verließ er Amerika und reiste zunächst nach Deutschland, wo er seine Töchter unterbrachte, und am Leipziger Missionsfeste am 30. August 1853 mit Meischel zusammen nach Indien abgeordnet wurde. Man hatte es so eilig mit seiner Aussendung, daß man in seinem Falle zum ersten Male einem Sendboten den kürzeren, aber viel kostspieligeren Weg der „Überlandroute" gestattete. Auf diesem Weg fuhr man mit österreichischem Dampfer von Triest nach Alexandria, dann mit Wagen über Kairo nach Suez, von wo man einen englischen Dampfer nach Madrás benutzte. Meischel wurde mit Frau und Kind auf dem gewöhnlichen Seewege ums Kap der guten Hoffnung gesandt. Seine Reise war die längste von allen in dieser Zeit, sie dauerte 167 Tage! Dies die 1848—53 von Leipzig nach Indien und Amerika gesandten 5 Missionare. —

Während seines Aufenthaltes in Indien hatte Graul unterdessen die Augen weit aufgetan, um sich darüber zu vergewissern, was für Missionare

---

[1]) Eduard Raimund Baierlein, geb. 29. April 1819 in Sieroskewice (Sierakowsky) in Polnisch-Posen, gehörte bis zu seinem 21. Jahre der katholischen Kirche an. Über seine Herkunft und Kindheit konnten wir nichts Bestimmtes erfahren. Er selbst erzählt uns nur, daß er von einer nicht zu stillenden Unruhe getrieben, als junger Handwerker auf die Wanderschaft bis nach Belgien und Bremen ging, von wo aus er am liebsten gleich nach Amerika gefahren wäre. Den Frieden habe er erst in einer lutherischen Gemeinde in Schlesien gefunden, wo er durch einen frommen Meister für die lutherische Kirche gewonnen worden sei. Bald darauf stellte er sich und seine reichen Gaben der Mission zur Verfügung. Durch Trautmanns und Grauls Unterricht wurde er zu einem entschiedenen Lutheraner wie auch seine Altersgenossen. In Amerika trat er der Richtung der Missouri-Synode nahe. P. Sievers, der Sekretär der Evangelisch-lutherischen Missions-Kommission der Synode zu Ohio, bezeugte von dem scheidenden Missionar: „Wir können Baierlein das Zeugnis geben, daß er sich der Missionsangelegenheiten treulich angenommen und bei seiner schwachen Gesundheit verhältnismäßig Großes, namentlich im Sprachgebiete geleistet hat. In der Lehre war er, abgesehen von der erst allmählichen Überwindung einiger Zweifel in Bezug auf Kirche und Amt, rein, lauter und fest. Ebenso offenbarte er in der Leitung der äußeren Indianerangelegenheiten einen trefflichen Sinn für liebliche Ordnung und schöne Gaben zur Leitung anderer. Schneller Überblick und gute Auffassungsgabe sind ihm dabei vom HErrn verliehen."

man in Indien brauche. Durch alles, was er sah, war er in seiner schon in der Heimat gewonnenen Überzeugung, daß eigentlich die alte dänisch-hallesche Mission mit ihrer Aussendung von nur studierten Missionaren das Rechte getroffen habe, noch mehr befestigt worden, wie er auch ihr Werk dort immer mehr schätzen lernte. Das sah er ganz klar: „In der Mission liegt es nicht an der Methode, sondern an den Missionaren.“ Die bisherige Ausbildungsweise in einem Seminar schien ihm nicht der geeignete Weg, tüchtige Missionare für Indien zu gewinnen. Darum richtete er sein Augenmerk immer mehr auf Kandidaten der Theologie. Nach seiner Heimkehr ließ er sogleich im ersten Jahresbericht (am Missionsfest 1853) seinen Werberuf erschallen:

„Die lutherische Mission,“ sagte er, „braucht nur von Zeit zu Zeit (etwa alle 2 Jahre) Einen Freiwilligen, womöglich eine deiner frischesten Blüten, du heimatliche Kirche! Könntest und wolltest du den Einen Mann zu seiner Zeit hinfort nicht stellen, so müßtest du deine Missionsfeste verstummen lassen und einen Sack anziehen und Asche über dein Haupt streuen.“

Diese seine Gedanken über den Missionsberuf hat Graul in Wort und Schrift wiederholt zur Geltung zu bringen gesucht; so z. B. auf einer Generalversammlung in einer kurzen Rede, deren Gedanken er in den Halleschen Miss.-Nachr. 1854, 63 ff. weiter ausführte:

Der Missionsberuf ist viel schwieriger, als man sich ihn gewöhnlich vorstellt. Denn das letzte Ziel der Mission ist ja nicht bloß Bekehrung einzelner Seelen, sondern des ganzen Volkes. Dazu bedarf der Missionar aber einer ganz besonderen Ausrüstung. Denn 1. bietet schon die Bemeisterung einer ganz fremden und in ihrem Bau von den europäischen Sprachen grundverschiedenen Sprache, das Eindringen in den Volksgeist, in die besondere Denkweise und die Sitten des Volkes erhebliche Schwierigkeiten. Zugleich soll der Missionar sich eine gründliche Kenntnis der etwa vorhandenen heidnischen Litteratur erwerben und an ihre Stelle eine christliche Litteratur zu setzen suchen.

2. Wie groß ist auch die Aufgabe der Gründung einer Volkskirche und der Heranziehung eines tüchtigen eingeborenen Lehrstandes!

3. Welche Schwierigkeiten entstehen durch das jetzt nirgends ganz zu vermeidende Zusammentreffen der verschiedenen Konfessionen in der Heidenwelt, denn gerade hier „platzen oft in dem allerkleinsten Raume die allerverschiedensten Bekenntnisse, von dem der Päpstler bis zu dem der Plymouth-Brüder herab, aufeinander.“ Was für eine Reife der Einsicht und des Charakters ist da nötig, mitten in diesem Bekenntnisgewirre die rechte christliche und kirchliche Stellung in wahrer Liebe und liebender Wahrheit einzunehmen und festzuhalten.“ Diese drei hohen Anforderungen werden in einem Lande wie Ostindien mit seiner alten Kultur, reichen Litteratur usw. in erhöhtem Maße an den Missionar gestellt.

4. weist er hin auf die sittlichen Gefahren und Versuchungen, denen jeder Missionar ausgesetzt ist durch sein Leben unter einem tropischen Himmel mit seinen stark erregenden und erschlaffenden Einflüssen, in der vom Heidentum verpesteten Atmosphäre, in der Umgebung von Eingebornen, die ihn als „Guru und europäischen großen Herrn“ gern überschwenglich ehren, und in einer freien Amtsstellung, die nicht wie in der Heimat an feste Ordnungen und Schranken gebunden ist. Da tut ein in Gott starker und gewappneter, in der Demut geübter Charakter not, wenn der Missionar nicht Schaden an seiner Seele nehmen soll.

Mit letzterer Bemerkung wollte er dem Mißverständnis entgegentreten, als lege er ein einseitiges Gewicht auf das Wissen, und als meine er, daß nur studierte Leute, und diese samt und sonders, die rechten Missionare seien. „Ein gediegener christlicher Charakter bleibt die Hauptsache.“ Ein solcher wird auch bei mittelmäßiger Begabung selbst in Indien eine Stelle finden, an der er in Segen wirken kann, wie er dies ausdrücklich von manchem der aus Dresden ausgesandten Missionare anerkannte. Aber er fügt hinzu: „Das ist der beste Mann, bei dem sich gründliche und vielseitige Bildung mit einem gediegenen christlichen Charakter vermählt.“ Solche Männer glaubt er aber nicht von den heimatlichen Missionsanstalten, wie sie eben zu sein pflegen, erwarten zu können, sondern die sucht er vor allem aus den Reihen der theologisch und sonst wohl ausgebildeten und womöglich auch im praktischen Kirchendienst geübten Männer (und zwar, wie er manchmal sagte, Theologen von der besseren und besten Klasse), die sich dann im Missionshaus nur noch in den eigentlichen Missionsfächern zu orientieren hätten.

Zu solcher Höhe kirchlichen Berufs wollte Graul das Missionsamt emporheben. Es galt ihm als eine der schönsten Blüten, wenn nicht als die Krone am Baum der Kirche. Und viele tonangebende Vertreter lutherischer Mission stimmten ihm zu. —

Aber wo die Leute finden, die so hohen Anforderungen genügen? Bis gegen Ende 1853 wartete man vergeblich. Dagegen regte sich, auch mit infolge des von vielen Seiten begrüßten Vorgehens von Hermannsburg, aus den Reihen der Missionsfreunde, deren Ideal ein mit Missionszöglingen angefülltes Missionshaus war, ein immer stärkerer Widerspruch. Man nannte die Leipziger Mission wegen ihrer Betonung einer tüchtigen Ausbildung die „Gelehrte Mission“, ein Ausdruck, der natürlich nicht als Lob gemeint war; denn man hielt hartnäckig an dem Vorurteil fest, daß durch Grauls Betonung einer tüchtigen Ausbildung die Hauptforderung der rechten Herzensstellung der Missionare zurückgesetzt sei.

Im November 1853 beantragte das Breslauer Oberkirchenkollegium, man solle in Rücksicht auf den Arbeitermangel und auf die Wünsche der Missionsgemeinde in Leipzig ein Missionsinstitut wie das Dresdner ins Leben rufen. Denn wollte man nur auf Kandidaten rechnen, so könnte das der Tod der Mission sein: die Mission ruhe hauptsächlich auf der Teilnahme der ärmeren Klassen. Wiese man alle unstudierten Zöglinge zurück, so werde dadurch der Teilnahme der Gemeinden ein empfindlicher Stoß versetzt. Alle 2 Jahre nur einen Missionar auszusenden scheine zu wenig zu sein.

Das Kollegium hatte zwar immer noch gewichtige Bedenken gegen diesen Vorschlag, zumal da es unter denen, die sich bis dahin gemeldet

hatten, keinen einzigen tauglichen, vielmehr vorwiegend solche mit unlauteren Motiven, Streben nach hohen Dingen usw. gefunden hatte. Aber der Arbeitermangel in Indien nötigte es endlich doch, diesen dringenden Wünschen nachzugeben, und Graul „fügte sich der Majorität“.[1])

Kurz vor dem Missionsfeste 1854, also nach 8jähriger Unterbrechung, wurde das Missionsseminar durch Aufnahme der 2 ersten Zöglinge wieder eröffnet. Bald kamen noch mehrere hinzu, deshalb wurde zur Unterstützung des Direktors und besonders zur Erteilung des theologischen Unterrichts Oktober 1854 Pastor D. Besser als Kondirektor an die Anstalt berufen und bald darauf der Beschluß gefaßt, auf einen freien Bauplatz in der Nähe des Bayerischen Bahnhofes (Karolinenstraße) ein **Missionshaus** zu bauen, wozu damals ein reicher Überschuß in der Kasse die nötigen Mittel darbot.

Am 14. Mai 1855 wurde unter außerordentlich zahlreicher Beteiligung einer nahezu 2000köpfigen feiernden Menge, sowie der Vertreter der Königlichen und Städtischen Behörden, der Universität, der Lehrerkollegien, des Sächsischen Hauptmissionsvereins und einiger Zweigvereine der Grund zum Missionshause gelegt. Kahnis, Besser und Ahlfeld hielten hierbei Weihreden.

Innerhalb eines Jahres wurde das einfache zweistöckige Haus vom Architekt Zocher mit einem Aufwand von 18 000 Talern erbaut und am 24. Juni 1856 durch Graul und Ahlfeld eingeweiht.

Eine freudige Bewegung ging damals durch die Missionsgemeinde. Man fühlte es, die lutherische Mission war auf einem Höhepunkte angelangt. Da man wohlweislich auf den 25. Juni das Jahresfest der Mission verlegt hatte (in diesem Jahre wurde beschlossen, das Missionsfest hinfort immer am Mittwoch nach Pfingsten zu feiern), so waren Vertreter fast aller Missionsvereine (sogar aus Dänemark: D. Rudelbach) als Weihegäste erschienen. Loblieder singend zogen sie in das von sinniger Liebe innen und außen festlich geschmückte Haus. Graul hatte sich mit dem Bau ausgesöhnt. Er jubelte in seiner Weiherede: „Der Vogel hat ein Haus gefunden und die Schwalbe ihr Nest.“ Und mit Recht. Denn in diesem Missionshaus hatte die große, weit zerstreute Missionsgemeinde nunmehr ihren sichtbaren Einigungspunkt, die heimatlichen Missionsarbeiter ihre Werkstätte, die heimkehrenden Missionare ihre erste Zuflucht. Der-

[1]) Auf Wunsch der Generalversammlung teilte er im M.-Bl. 1854, 300 ff. mit, daß in Indien wegen des heißen Klimas europäische Kolonisten, Handwerker, auch Schullehrer nicht zu brauchen seien, und beantwortet die Frage über die Vorbedingungen der Aufnahme von neuen Zöglingen ins Seminar: „Lassen sich unter den Studierten keine rechten Leute finden, so nehme man Handwerker, die hinlänglich jung und begabt sind, um sie noch studiren zu lassen, und erst, wo auch das fehlschlagen sollte, — solche, die sich in einfacherer Weise ausbilden lassen.“

selbe freudige Ton klang auch durch die Feier am nächsten Tage hindurch, an welchem Graul in seinem Berichte der vor 150 Jahren erfolgten Gründung der Tamulenmission gedachte, deren feierliche Gedenkfeier in Trankebar am 9. Juli begangen werden sollte, aber auch Gott dankte für das Gelingen der Wiederbegründung des Werkes in den letzten 15 Jahren. Die Frucht dieser Arbeit faßte er in die Zahlen zusammen: 8 Missionsstationen in Indien, 4166 Tamulenchristen, 38 Schulen mit 1031 Schülern und 87 eingeborene Missionsgehilfen, und eine Einnahme von nahezu 30 000 Talern.

Was ihm aber besonders das Herz schwellen machte, war die Erfüllung heißer Gebete und langen Hoffens, die er im Jahresberichte der Gemeinde mitteilen konnte, daß nämlich 5 junge Theologen, die zum Teil schon im Dienst der Kirche und Schule, ja der Universität tätig gewesen waren, ins Missionsseminar eingetreten seien,[1]) um sich für den Missionsdienst in Indien vorzubreiten. Es waren dies 2 bayerische Pfarrerssöhne, Georg Christian Kelber (geb. in Krautostheim, Bayern, 1828) und Wilhelm Stählin[2]) (geb. in Westheim 1831), die schon als Pfarrvikare angestellt waren, ersterer reich begabt, feurig, begeistert für des Herrn Sache, beredt, aber leider körperlich nicht sehr stark und leicht erregt, — letzterer viel ruhiger, ein Mann zwar klein von Statur, aber von unerschütterlicher Gesundheit, großer Tatkraft und eisernem Fleiß. Stählins Neigung ging mehr auf das Schulfach als das Predigtamt, und wie er selbst ein Mann der Ordnung und Zucht war, so war er wie geschaffen zum Schulmann. Ferner zwei Schweden: Magister Anders Blomstrand,[3]) geb. in Weriö in Schweden 1822, schon seit 1846 theologischer Dozent an der Universität Lund und 1849 ordiniert, und Sven Rydén, geb. in Hestra 1825, der erst als Müller sich zum theologischen Studium entschlossen, aber es doch noch mit fast übermäßiger Anstrengung auf der Universität Lund bis zum Kandidatenexamen gebracht hatte. Ersterer brachte für die Mission ein seltenes Opfer, indem er seine Aussichten auf eine schöne akademische Wirksamkeit daran gab. Was seinen Entschluß noch besonders erschweren mußte, war der Umstand, daß er fast ausschließ-

---

[1]) Die meisten waren Anfang 1856 eingetreten, nur Kelber schon 1855.

[2]) M.-Bl. 1856, 251.

[3]) Er war zu diesem Entschluß gekommen, als er von dem Austritt seiner Landsleute, der jungen Missionare Lundgren und Ouchterlony, aus der lutherischen Tamulenmission, der sie sich kurz zuvor angeschlossen hatten, hörte. Dadurch schien das eben mit Schweden geknüpfte Band wieder zerrissen zu sein. Und das ging dem jungen Dozenten Blomstrand sehr zu Herzen. Er schreibt an das Missions-Kollegium in Leipzig: „Was mich nötigt, unserer (schwedischen) Missionsgesellschaft meine Dienste anzubieten, ist besonders mein Wunsch, ihren kirchlichen Charakter zu erhalten. Ich will nur unter der Bedingung als Missionar unserer Gesellschaft gehen, daß ihre Verbindung mit Leipzig nicht aufgegeben werde."

lich Gelehrter, aber kein Mann der Praxis, in Dingen des äußeren Lebens sehr unbeholfen und durch eine nervöse Befangenheit sehr behindert war. (M.-Bl. 57, 254.) Auch in Leipzig hatte man anfangs Bedenken, ob man das dargebotene große Opfer annehmen dürfe, aber die außerordentliche sprachliche Begabung, die es ihm leicht machte, Sanskrit, Tamul und Englisch zugleich zu lernen, seine theologische Bildung, seine goldene Treue und Demut fielen so sehr ins Gewicht, daß alle Bedenken dagegen zurücktreten mußten. Man beschloß, ihn für die schriftstellerische und unterrichtliche Arbeit in Trankebar in Aussicht zu nehmen. Rydén stand seinem Landsmann an Gaben und Kenntnissen weit nach, aber er war ein treuer, gewissenhafter und selbstverleugnender Arbeiter.

Endlich ein Hannoveraner, H. W. Wendlandt, Cand. theol., geb. 1824, der schon als Konrektor an der Stadtschule in Ülzen angestellt war, ein vielseitig begabter, ernster Theologe, besonders tüchtig in der Auslegung der Schrift und erbaulichen Rede, für die Mission mehr von Harms als durch Graul angeregt (er selbst nennt sich „etwas Hermannsburgisch"),[1] weshalb er auch viel weniger als die vorgenannten sich für die Graulschen Missionsgrundsätze, seine Nüchternheit und Betonung evangelischer Freiheit begeistern ließ. Diese fünf vielversprechenden Missionskandidaten waren nach langer Wartezeit eine schöne und reiche Gabe der lutherischen Kirche für die Mission.

Nach der Einweihung des Missionshauses begann in diesem eine schöne Zeit fröhlichen Schaffens. Graul vertiefte sich ganz in die ihm gestellte Aufgabe, seine fünf wißbegierigen, teilweise reich begabten Schüler in die verschiedenen Zweige der für einen Tamulenmissionar nötigen geistigen Ausrüstung einzuführen: Tamul (der höhere und niedere Dialekt), Englisch, Kunde der indischen Religion und Missionslehre. Daneben trieben sie auch mit Besser Exegese und einige Sanskrit bei Dr. Brockhaus.

Besser hatte schon seit Herbst 1854 den Unterricht der neuen Zöglinge begonnen, deren Zahl bis Mitte 1855 auf 10 wuchs. Die meisten stammten aus der lutherischen Kirche in Preußen. Gern hätte man ihnen allen eine den hohen Anforderungen Grauls entsprechende Bildung gegeben. Aber es stellte sich bald heraus, daß nur einige dazu fähig seien. Was tun? Man half sich mit einem Kompromiß. Man ließ drei bis vier das Nikolai-Gymnasium in Leipzig besuchen, um sie für das Universitätsstudium vorzubereiten (nur von der Mathematik wurden sie dispensiert), die übrigen 6 jungen Leute sollten „in einfacherer Weise auf Hoffnung hin ausgebildet werden". Aber Halbheit tut nie gut. Trotz aller Bemühungen Bessers ist aus den letzteren nicht ein einziger Missionar hervorgegangen (einige

[1]) M.-Bl. 1856, 246; 1857, 160 f. Obwohl lungenkrank, wurde er auf ärztlichen Rat doch angenommen in der Hoffnung, daß sich sein Leiden in Indien an der Seeküste bessern würde, was sich auch bestätigte.

wurden Pastoren in Nord-Amerika), und aus den ersteren, soweit hier Bessers Zeit in Betracht kommt, glückte es nur mit einem, namens Ahner, dem Pflegesohn eines sächsischen Pastors in Roda, dessen ausgezeichnete Begabung zu großen Hoffnungen Anlaß gab (ausgesandt 1863). Sonst ist Bessers Wirksamkeit am Missions-Seminar fast ganz unfruchtbar geblieben, und das macht Grauls Widerstand gegen Bessers Erziehungsexperimente und besonders gegen seinen unausführbaren Vorschlag: 2 Klassen von Missionaren zu unterscheiden, studierte Missionare als die Höhergestellten und unstudierte als die Niedriggestellten, und den oben erwähnten Konflikt im Kollegium um so erklärlicher. Ein bitterer Nachgeschmack aus jener Anfangszeit des Missions-Seminars war der durch drei aus der lutherischen Kirche in Preußen gekommene Zöglinge hervorgerufene Konflikt mit Breslau in betreff der Kommunion dieser Zöglinge in einer Leipziger Kirche (Kap. 21). So wurde denn nach Bessers Weggang der Weg einer einfacheren Bildung völlig aufgegeben und der Beschluß gefaßt, nur begabtere Zöglinge aufzunehmen.

Obgleich Graul immer wieder im Missionsblatt und sonst darauf hinwies, daß sie nur „wenige und möglichst tüchtige Leute, am liebsten Studenten und Kandidaten der Theologie“ gebrauchen könnten, kamen doch außer jenen fünf bis 1860 nur noch zwei so Vorgebildete (Wannske aus Lissa als Abiturient und Döderlein als junger Geistlicher aus Bayern), und man mußte sich immer wieder mit Aspiranten mit geringerer Vorbildung begnügen. Collaborator Hermann[1]) (seit 1. Oktober 1858) setzte seine ganze Kraft und reiche Begabung daran, die 11 Zöglinge soweit zu bringen, daß sie die oberen Klassen des Nikolai-Gymnasiums besuchen und später Theologie studieren konnten. Aber es fehlte auch jetzt an rechtem Material; die Aufgabe war manchen zu schwer, und der Besuch des städtischen Gymnasiums erwies sich in vielen Fällen als zu versuchlich für unbefestigte Jünglinge — kurz, auch dieser Weg brachte wenig Frucht. Aus jener Zeit ist es außer Ahner nur noch einem Zögling, Schäffer aus Erfurt, geglückt, ans Ziel zu kommen. — Deshalb hat man später auch diesen Weg aufgegeben und die Vorbereitung für die Maturitätsprüfung und für das theologische Universitätsstudium ganz ins Missionshaus verlegt. Dies war der fruchtbarste Weg der Ausbildung. Doch das liegt jenseits der Zeit Grauls.

Kehren wir nun wieder zu dem Jahre 1857 zurück. In dieser Zeit hatten Graul und alle Missionsfreunde mit ihm die große Genugtuung und Freude, daß endlich nach langer und mühsamer Vorbereitungszeit jene sorgfältig und allseitig vorbereiteten Kandidaten am ersten in der Pfingstwoche gefeierten Missionsfeste in der Nikolaikirche feierlich abgeordnet werden konnten. Es war ein Missionsfest, wie man es in Leipzig noch

[1]) M.-Bl. 1858, 289; 59, 161 ff. Er blieb nur kurze Zeit.

nicht erlebt hatte. Zahlreiche Freunde aus nah und fern, besonders viele Verwandten der ausziehenden Missionare waren herbeigeeilt. P. Nöltingk aus Riga hielt die geistgesalbte Festpredigt über das Thema: „Freuet euch — mit Zittern!" D. Besser ordnete die fünf Kandidaten ab als „eine Pfingstfreudengabe der Hand Gottes, durch welche er die Schmach (des toten Glaubens) von uns genommen hat." Man fühlte etwas vom Rauschen der Gegenwart Gottes im Gottesdienst.

In dem Festberichte stellte Graul seinen Schülern, die $1^1/_2$ Jahre von ihm unterrichtet worden waren, folgendes Zeugnis aus:

„Die fünf Missionare haben sich die tamulische Sprache in einem solchen Grade angeeignet, daß sie sich bereits am Niederschreiben einer tamulischen Predigt versucht haben. Sie werden sich sogleich an der Missionsarbeit beteiligen können. Das Hauptziel beim Unterricht war Einführung in die tamulische Litteratur; alle haben das tamulische Hauptwerk, den Kural, gelesen. Sanskrit haben drei mit gutem Erfolg getrieben (ein vierter mußte dies Studium zeitweilig unterbrechen). Im Englischen sind sie so weit, daß sie bei ihrer Ankunft in Indien die nötige Fertigkeit erlangt haben können. In allem, was zur Kunde von Indien gehört und für die Mission von Belang ist, insonderheit im indischen Missionswesen haben sie Unterricht empfangen. Gott sei Dank, der uns soweit gebracht hat. Er wolle die Hoffnung erfüllen, womit wir diese fünf hinausgehen sehen."

So ausgerüstet mit missionarischen Vorkenntnissen wie diese sind wohl selten Missionare ins Heidenland gezogen. Sie waren die reifste Frucht aus der Schule Grauls. Die Missionsgemeinde gab ihrer Freude durch eine reiche Beisteuer Ausdruck (57/58: 38 000 Tlr.). Mit großen Hoffnungen[1]) sah man die neuen Sendboten ziehen, aber — sie haben sich nur teilweise erfüllt (Kap. 37).

22. Kapitel.

Verhandlungen mit dem Ev.-lutherischen Ober-Kirchenkollegium in Breslau.

Aus dem wiedererwachten konfessionellen Bewußtsein in den dreißiger Jahren war die Dresdner Missionsgesellschaft hervorgegangen. Einerseits hatten die aus Preußen vertriebenen Lutheraner D. Scheibel und Prediger Wermelskirch viel dazu beigetragen, die lutherische Bewegung in und um Dresden zu vertiefen, und den Anstoß zur Gründung einer selbständigen lutherischen Missionsgesellschaft gegeben. Auf der anderen Seite war der geschichtlich gegebene Nährboden dieser Missionsgesellschaft, in welchen sie zuerst ihre Wurzeln eingesenkt hatte, die Sächsische Landeskirche. In dieser befand sich ihr Zentralsitz und ihr Seminar. Ihre Leiter und Lehrer, sowie die meisten ihrer ersten Mitglieder waren mit dieser Landes-kirche gliedlich verbunden. Diesem Ursprung entsprechend stand sie von

[1]) S. ihre Instruktion M.-Bl. 1857, 326.

Anfang an in einem nahen Bruderverhältnis zu den preußischen Lutheranern, war aber auch beflissen, mit der Landeskirche, der sie angehörte, trotz des bei ihren Vertretern ihr anfänglich begegnenden Mißtrauens, Fühlung zu gewinnen. Weil sie aber je länger je mehr sich das hohe Ziel steckte, Sache der ganzen lutherischen Kirche zu werden, war es ihr unmöglich, sich mit einem der beiden Kirchenkörper, denen sie ihren Ursprung verdankte, zu identifizieren; ihr Streben ging vielmehr dahin, sich möglichst diesem ihrem ökumenischen Zuge gemäß zu konstituieren.

Bei alledem gestaltete sich ihr Bruderverhältnis zu Breslau von Anfang an zu einem sehr innigen. War doch das lutherische Bekenntnis, das die Grundlage des Missionsbundes der lutherischen Kirchen bildete, für das Kirchenwesen der Breslauer so maßgebend, wie damals kaum in irgend einer deutschen Landeskirche, und die preußischen Lutheraner waren von Haus aus auch keineswegs in einen grundsätzlichen Gegensatz gegen die landeskirchliche Verfassung getreten. Nicht selbstwillig hatten sie sich von ihrer Landeskirche getrennt; sie waren vielmehr nur durch die Vergewaltigung der lutherischen Landeskirche Preußens durch die Union in die Separation getrieben worden. Sie selbst wollten nichts anderes sein als die Fortsetzung der alten preußischen lutherischen Landeskirche. Dazu kam, daß ihre opferfreudigen Gemeinden, in denen infolge der Bedrückung ein lebhafter Pulsschlag christlichen Lebens sich regte, trotz der eigenen Nöte von Anfang an (gleich bei ihrer ersten Vereinigung im Jahre 1834) den Beschluß faßten, die Mission mit zu ihrer Gemeindesache zu machen. Während sie daheim um ihre Existenz kämpften, wollten sie draußen unter den Heiden eine neue Kirche begründen helfen. Das Kirchenwesen der Tamulenmission ist in vielen Stücken (Gemeindeordnung, Kirchenzucht, Zulassung zum heiligen Abendmahl usw.) der lutherischen Kirche in Preußen ähnlich. Die Missionslehrer Wermelskirch, Dr. Trautmann und D. Besser, die Missionare Appelt, Baierlein, Speer, Wannske u. a. stammten aus dieser Kirche. Andrerseits ist aber aus ihrer Verbindung mit der Mission auch viel Segen auf sie zurückgeflossen.

Auf die ihr dadurch gewährte Fühlung mit den landeskirchlichen Lutheranern haben wir schon S. 79 hingewiesen. Das Missionsblatt trat öfters für ihre Sache ein,[1]) und aus der Mitte der Missionsfreunde wurde ihren Gemeinden manche Hilfe und Stärkung zu teil. Die Breslauer dachten übrigens nicht daran, an die mit Leipzig sich verbindenden Missionsvereine jedesmal ihren Maßstab eines korrekten lutherischen Kirchenwesens zu legen, wie das z. B. ihre Zustimmung zur Aufnahme des Hessen-Kasseler Missionsvereins (M.-Bl. 1848,316) und der Starkenburger Vereinigung in Hessen-Darmstadt (S. oben S. 156 u. M.-Bl. 1853, 266) bezeugte.

So arbeiteten beide Teile in segensreicher Harmonie zusammen, bis

---

[1]) M.-Bl. 1849, 91 ff. (Notruf der Ev.-luth. Kirche in Pr.) 1849, 320; 1851, 208. 320. 352; 1856, 348 (Stellung der Breslauer zu den Lutherisch-Gesinnten in der Preußischen Landeskirche) u. ö.

gerade in der gefährlichsten Krisis des Kastenstreites eine brennende Frage auftauchte, die einen dreijährigen Streit zwischen beiden Freunden entzündete: die Frage über die Abendmahlsgemeinschaft der aus Preußen gebürtigen Missionszöglinge.

Eine geringfügige Sache wurde der Anlaß dieses Streites. Im Missionshause stand den Zöglingen die Wahl des Beichtvaters frei; doch kommunizierte das Seminar damals bei M. Schneider, Diakonus an der Neu- (jetzt Matthäi-)Kirche, einem „treuen Zeugen der lutherischen Kirche" und allgemein geachteten Seelsorger[1]) (S. 153). Während nun die Lehrer des Missionsseminars dankbar waren, einen so trefflichen Beichtvater zu haben und selbst D. Besser ohne Bedenken bei ihm kommunizierte, nahmen drei aus Breslauer Gemeinden stammende Zöglinge, Binde, Rohrlack und Wolläger, von denen besonders der letzte ein unruhiger und überreizter Geist war, im Herbst 1857 daran Anstoß, daß an demselben Altar M. Schneiders Kollege, M. H., ein bibelgläubiger, aber unionsfreundlicher Geistlicher, mit amtierte.

Aus einer Äußerung in seiner Predigt schlossen die Zöglinge, daß er ein Freund der Union sei und wohl auch Unierte mit zum heiligen Abendmahl zulassen werde. Anstatt nun bei ihrem Beichtvater oder dem Missionsdirektor Rat einzuholen, wandten sie sich sofort direkt an M. H. mit der Frage, ob er Unierte zur Kommunion zulassen werde, worauf er nach Angabe der Zöglinge: „Ja, mit Freuden," und nach Aussage des M. Schneider: „Unter Umständen ja", geantwortet haben soll. Durch diese Antwort in große Unruhe versetzt, wandten sich die Zöglinge nach mehrfachem Hin- und Herfragen in Leipzig an ihre kirchliche Behörde, das Oberkirchenkollegium in Breslau, mit der Bitte um Beratung ihrer Gewissen. In ihrer Aufregung gingen sie so weit, daß sie vom Unterricht wegblieben und dadurch das Anstaltsleben so störten, daß wegen der geringen Anzahl der Zöglinge, (im ganzen 6) der Unterricht eine Zeitlang eingestellt werden mußte. Als sie endlich auf die Aufforderung des Oberkirchenkollegiums ihre Sache dem Missionskollegium vortrugen, gab ihnen dieses den verdienten Verweis wegen ihres eigenmächtigen Vorgehens und belehrte sie über ihre Bedenken.

Nach wiederholten Schwankungen trieben diese unreifen jungen Leute ihren unverständigen Eifer trotz alles Zuredens auf die Spitze, indem sie erklärten: Wir können überhaupt in Leipzig nicht mehr kommunizieren, weil „wir hier keinen Altar wissen, an dem prinzipiell keine Unierten zugelassen werden". Sie mußten zwar zugeben, daß ihres Wissens noch kein Fall solcher Zulassung vorgekommen sei, auch, zumal bei einem Beichtvater wie M. Schneider, wohl schwerlich vorkommen werde, blieben aber doch bei dem Verlangen, daß ihnen gestattet werden möchte, hinfort immer außerhalb Leipzigs zu kommunizieren. Da das Kollegium aus Rücksicht auf die einheitliche Leitung der Anstalt und ihr Verhältnis zur Sächs. Landeskirche dies nicht zugeben konnte, so gaben sie am 8. Dezember 1857 folgende schriftliche Erklärung ab:

---

[1]) Vergl. v. Zezschwitz, Predigten I., 1860, in der Widmung.

„Unterzeichnete sehen sich, obwohl mit schwerem Herzen, gedrungen, ihren Austritt aus dem Missionshaus zu erklären. Wir sehen ein, daß sich unsere Ansicht über die Abendmahlsgemeinschaft mit der ganzen Stellung der Missionsanstalt zur Landeskirche nicht verträgt und daher ein hochwürdiges Missionskollegium auf unsere Bitte keine bejahende Antwort geben konnte."

Diese Erklärung läuft schon darauf hinaus, diese mit dem Austritt der Zöglinge eigentlich erledigte Sache auf die prinzipielle Frage zuzuspitzen, ob das Missionskollegium bei der geistlichen Beratung der Missionszöglinge die Grundsätze der lutherischen Freikirche oder die der lutherischen Landeskirchen maßgebend sein lassen wollte.

Diese Grundsätze waren und sind aber in bezug auf die Abendmahlspraxis verschieden. Die preußischen Lutheraner, seit langer Zeit von der Union verfolgt und bedrückt, sind durch bittere Erfahrungen dazu gekommen, in der Union den Hauptfeind zu sehen, gegen den sie mit aller Macht kämpfen müssen. Sie sind hauptsächlich auch deshalb in Gegensatz gegen die preußische Union getreten, weil diese die unbedingte Zulassung von Gliedern der lutherischen und der reformierten Konfession an einem Altar zum Grundsatz und Gesetz erhoben hat. Dem gegenüber erklären die preußischen Lutheraner, daß es gegen Schrift, Bekenntnis und lutherische Kirchenordnung sei, einem Gliede der unierten Landeskirche das heilige Abendmahl zu reichen. Wenn man auch dies Betonen bekenntnismäßiger Abendmahlsgemeinschaft gegenüber der Union als das für ihre Kirche Naturgemäße anerkennen muß, so würde doch die Übertragung dieser Stellung auf die ganz anders gearteten Verhältnisse der Landeskirchen zu großen Unzuträglichkeiten führen. In diesen steht der Kampf gegen die Union naturgemäß nicht so in dem Vordergrund wie dort; sie haben über die Frage, ob man die aus der Union kommenden Kommunikanten an ihrem Altare zulassen solle, keine allgemein anerkannte Entscheidung getroffen. Die meisten Geistlichen, selbst viele bekenntnistreue Pastoren, in den Landeskirchen sind der Ansicht, daß man besonders den Unierten, die sich noch zum lutherischen Glauben bekennen, unter Umständen das Abendmahl (gastweise) nicht versagen könne. Weil die Fälle aber sehr verschieden sind, so ist die Entscheidung dem beichtväterlichen Ermessen eines jeden Geistlichen anheimgestellt. (M.-Bl. 1859, 214 ff.)

Durch das Hinüberspielen einer einfachen praktischen Frage der Schuldisciplin in das Gebiet des Prinzipiellen, einer bis dahin noch nicht geklärten Kirchenfrage, wurde die Lösung derselben für die Missionsleitung ungemein erschwert. Die ausgetretenen Zöglinge taten das Ihre, um sich als Märtyrer ihres Glaubens hinzustellen. Durch sie wurde die Erregung in die preußischen Gemeinden verpflanzt und darüber hinaus verbreitet.

Man kann es wohl verstehen, daß die Breslauer Lutheraner sich durch solche Gerüchte beunruhigt fühlten. Aber manche meinten in ängstlicher Besorgnis sogar, daß ihre im Kampfe mit der Union standhaft behaupteten kirchlichen Grundsätze

verletzt und ihre fernere Mitarbeit mit dem Missionskollegium in Frage gestellt sei, da dieses der Gewissensstellung ihrer Zöglinge gar nicht gerecht geworden sei. Denn man wollte gehört haben — so geschäftig war auch hier die „böse Fama" — der Beichtvater des Missionshauses sei ein notorisch uniert gesinnter Geistlicher, und man habe die preußischen Zöglinge zwingen wollen, bei diesem zu kommunizieren. Auch in den Löheschen Kreisen in Bayern, in Greiz u. a. O. rumorte diese Sache. Der Bayerische „Freimund" ging so weit, daß er das Kollegium unionistischer Grundsätze beschuldigte in bezug auf die Abendmahlsgemeinschaft mit Reformierten. (M.=Bl. 1858, 64).

Die meisten lutherischen Gemeinden in Preußen hielten infolge dieser Spannung ihre Missionsbeiträge zurück, ebenso das Oberkirchenkollegium 1858—1860 die amtlichen Missionskollekten. Diese Sperre der Beiträge wurde jedoch nicht allgemein gebilligt. Einige Breslauer Geistliche sandten ihre Gaben direkt nach Indien. Aber der größte Schaden war der, daß die Missionsleitung an ihrem kostbarsten Kapital, das sie hatte, geschädigt wurde, an dem Vertrauen, das sie genoß. Manche wurden an ihrem lutherischen Charakter irre. Am meisten hatte D. Graul unter diesen Angriffen und Verdächtigungen zu leiden, die schließlich auch mit der Anlaß wurden, daß er sich zum Rücktritt vom Direktorat entschloß. $3^1/_2$ Jahre dauerte diese Spannung zwischen Breslau und Leipzig, und oft schien der Riß unvermeidlich.

Gegen den Wunsch des Missionskollegiums, das diese heikle Frage, zumal „in dieser Zeit, da alles zu brechen drohte", (Kap. 36), gern in vertraulicher Besprechung mit den Vertrauensmännern der luther. Missionsvereine abgemacht hätte, brachten die Breslauer Abgeordneten dieselbe auf die Generalversammlung. Auf zwei Jahresversammlungen 1858 und 59 beschäftigten sich die Abgeordneten mit dieser Streitfrage in eingehender Weise, und in dem Bestreben, den Bruch zu verhüten, suchten sie den Breslauer Brüdern soweit als möglich entgegenzukommen. Aber diese fanden in übergroßer Sorge um Behauptung ihrer kirchlichen Stellung die ihnen gemachten Zugeständnisse ungenügend.

Auf der Generalversammlung 1858 erklärte der Breslauer Deputierte, Superintendent Julius Nagel, die Sache der ausgetretenen Zöglinge sei wesentlich die ihrige, und stellte im Auftrag des Oberkirchenkollegiums die Anfrage: „Wie es in der Abendmahlsfrage vom Missionskollegium gehalten werden solle, wenn wieder Zöglinge aus der lutherischen Kirche in Preußen einträten und Gewissensbedenken hätten, das Sakrament in Leipzig zu empfangen." Durch diese amtliche Anfrage bekam die ganze Angelegenheit eine weitgehende Bedeutung: der einzelne Fall, der thatsächlich schon erledigt war, wurde zu einer Kirchenfrage erhoben.

Das Missionskollegium war damit vor ein schwieriges Dilemma gestellt. Das Oberkirchenkollegium verlangte zwar nicht eine förmliche Zustimmung zu seinen Grundsätzen in bezug auf Abendmahlsgemeinschaft; aber wenn nun das Missionskollegium den Breslauern auch nur die von

ihnen gewünschte Erklärung abgab, daß es preußische Zöglinge, die zeitweise die Mehrzahl bildeten, mit ähnlichen Bedenken aufnehmen und gewähren lassen wolle, so war zu erwarten, daß diese dann erst recht es für ihre Gewissenspflicht ansehen würden, von der gegebenen Erlaubnis Gebrauch zu machen und auswärts, d. h. nur in der Freikirche, zu kommunizieren. Damit würde aber die Anstalt einerseits aus ihrer Stellung als Zentralanstalt für die Gesamtheit der lutherischen Vereine herausgehoben, andrerseits in ihrer innersten Gemeinschaft gespalten werden, und diese Spaltung würde sich auch auf das Missionsfeld übertragen und dort unvermeidlich zu Reibungen führen. Solche Differenzen unter den Missionaren würden dann aber das Missionskollegium erst recht nötigen, sich für die eine oder andere Seite zu entscheiden und damit die prinzipielle Frage irgendwie zu lösen; diese Entscheidung würde aber jedesmal zum Bruch mit der Gegenpartei führen. Kurz, bei diesem Streit war der ökumenische Charakter der Mission gefährdet, und zwar wegen einer Frage der Kirchendisziplin, deren Lösung außerhalb des Berufes der Missionsleitung lag. Es war ein Glück, daß damals ein Mann an der Spitze der lutherischen Mission stand und auch die beiden Generalversammlungen d. J. 1858 und 59 leitete, der eine seltene Meisterschaft in Klärung schwieriger kirchlicher Fragen besaß — Präsident von Harleß. Wie in den Verhandlungen am Missionsfest, so war er auch außerhalb derselben durch eine rege Korrespondenz mit Leipzig und Breslau eifrig beflissen, klärend und vermittelnd einzuwirken. (Anhang 46.)

Auf jener Generalversammlung vom Jahre 1858 ergriff er nach dem Breslauer Deputierten das Wort und traf den Nagel auf den Kopf, wenn er sogleich die Erklärung gab: weder das Missionskollegium, noch die Generalversammlung ist kompetent, diese rein kirchliche Frage zu entscheiden. Er erkannte an, daß die strengeren Abendmahls-Grundsätze der Preußischen Brüder gegenüber der Union von der ihnen providentiell angewiesenen Stellung geboten seien. Doch könnten diese für die so ganz anders gearteten Verhältnisse der lutherischen Landeskirchen nicht bindend sein. Ähnlich sprachen sich auch andere Abgeordnete aus landeskirchlichen Vereinen aus, wie z. B. die Proff. Thomasius, Kahnis. Sie waren weit entfernt davon, einer laxen, unionistischen Abendmahlsverwaltung das Wort zu reden, rieten aber dringend davon ab, eine öffentliche Erklärung über diese Frage abzugeben oder etwa gar die Praxis der Landeskirchen zu tadeln. Graul und Luthardt betonten im Namen des Missions-Kollegiums, daß diese Frage nur auf den vorliegenden Fall zu beschränken und nur vom erziehlichen Standpunkt aus zu lösen sei. Dieser erfordere die Festhaltung der einheitlichen Leitung des Seminars. Die Missionsanstalt gehöre zur Sächsischen Landeskirche, daher müssen die Zöglinge in Leipzig ihren Beichtvater haben. Man wolle aber etwaigen Gewissensbedenken der Breslauer Zöglinge eine schonende Behandlung

angedeihen lassen und unter Umständen und im Sinne seelsorgerlicher Schonung gestatten, daß ein Zögling anderswo seinen Beichtvater habe, aber man dürfe daraus keine für alle Fälle bindende Regel machen, denn „die notwendige Rücksichtnahme auf das Verhältnis der Missionsanstalt zu den lutherischen Landeskirchen, sowie auch die in der Anstalt zu übende pädagogische Zucht lasse eine im Punkt des Abendmahlsgenusses grundsätzlich gespaltene Missionsanstalt als ein Ding der Unmöglichkeit erscheinen." (M.=Bl. 1858, 181.)

Die Generalversammlung pflichtete dieser Erklärung des Missionskollegiums bei und überließ diesem die weitere Verständigung mit Breslau. Diese kam aber nicht zu stande. Das Oberkirchenkollegium erklärte sich mit dieser Antwort als einer zu allgemein gehaltenen nicht zufriedengestellt und tat im November dieses Jahres einen Schritt, der die Leipziger ebenso überraschte wie betrübte: es brachte die ganze Sache im Breslauer Kirchenblatte an die Öffentlichkeit. Weil aber dieser Artikel manche den Hergang verdunkelnde Unrichtigkeiten enthielt, so sandte das Missionskollegium eine von Harleß verfaßte „Berichtigung" ein, die im Breslauer Kirchenblatt und im M.=Bl. 1859, 11 ff. abgedruckt wurde. Durch solchen Schriftenwechsel kam man der Lösung der Frage nicht näher, im Gegenteil, die Spannung wurde verschärft.

Deshalb brachte Breslau die brennende Frage auf der nächsten General=Versammlung 1859 nochmals zur Sprache. Sie führte wieder zu ausführlichen Erörterungen.

Die Breslauer Abgeordneten traten mit großer Entschiedenheit auf und verlangten statt der zu allgemeinen Erklärung des vorigen Jahres eine bestimmte Antwort. Sie drohten: „Wird uns eine solche nicht gegeben, so ist der Riß unvermeidlich." Dieser Forderung trat der Deputierte aus Rußland (Prof. Christiani) mit ebenso entschiedener Antwort entgegen: „Sowie bekannt wird, daß die Missionszöglinge außerhalb Sachsens das Abendmahl nehmen, so werden in den russischen Provinzen Unruhen entstehen." Andere ähnlich. Hierauf erklärten die Breslauer Deputierten, daß sie nichts gegen das Kommunizieren der preußischen Zöglinge in Sachsen hätten, nur sollten sie nicht genötigt werden, bei solchen Pastoren zu kommunizieren, die wissentlich, grundsätzlich und offenkundig auch Unierte zulassen. P. Schneider schnitt auch dieser Zumutung die Wurzel ab, indem er sagte: dies komme hier ja gar nicht in Frage, da er nie einen Unierten zugelassen, sondern immer darauf gedrungen habe, daß nur Lutheraner (bei ihm) zugelassen würden. Luthardt wies darauf hin, daß schon zwei Breslauer Zöglinge in der Anstalt seien, die jene Bedenken gar nicht teilten. Dennoch blieben jene dabei, daß ein Zusatz zu der vorjährigen Erklärung gemacht werden müsse, und zwar nach dem Antrag des Kirchenrat Lasius aus Berlin: „Gewissensbedenken in betreff des Abendmahlsgenusses, an welchem mit Wissen des Pastors Unierte oder Reformierte teilnehmen," sind zu berücksichtigen.

Manche Deputierten waren gegen jedes derartige Zugeständnis. Erst nach längerer Besprechung verstand sich auf Harleß' Befürwortung die

Mehrzahl der Abgeordneten dazu, dies Zugeständnis zu machen und zwar in der Formulierung: „Wir werden Gewissensbedenken in betreff des Abendmahlsgenusses, an welchem mit Wissen des Pastors auch Unierte oder Reformierte teilnehmen, nicht nur stets eine zarte und schonende Behandlung zu teil werden lassen, sondern wollen auch, vorausgesetzt, daß uns das Entscheidungsrecht in den einzelnen Fällen gewahrt bleibt, unter Umständen und im Sinne einer seelsorgerlichen Schonung gestatten, daß ein Zögling anderswo seinen Beichtvater habe.“ Um nicht etwa ähnliche Gewissensbedenken bei den Zöglingen durch solchen Beschluß erst hervorzurufen, beschloß man aber, daß diese Erklärung nicht veröffentlicht werden dürfe.

Dies war das „äußerste Zugeständnis“, das die Generalversammlung in dieser Sache zu machen bereit war. Aber zur schmerzlichsten Überraschung der Beteiligten fand auch dies in Breslau keine zustimmende Annahme. Das Oberkirchenkollegium wies es im November 1859 zurück, weil es allerlei Bedenken hatte in betreff der Formulierung des Zugeständnisses, obgleich dies auf dem Antrag seines eigenenen Deputierten ruhte, und betreffs einzelner Ausdrücke in ihm, welche teils den Streitpunkt verschöben, teils keinen bestimmten Aufschluß gäben über die beabsichtigte Handlungsweise des Kollegiums gegenüber den Bedenklichen. Auch hatte es Anstoß genommen an dem Verbot der Veröffentlichung des Zugeständnisses und an einer allgemeinen Darlegung der Frage im Missionsblatte, die den Standpunkt Breslaus in diesem Streit unrichtig angegeben habe. (M.-Bl. 1859, 214 ff.) Doch wollte es das Band der Gemeinschaft mit Leipzig nicht lösen, sondern die Sache der nächsten Generalsynode in Breslau vorlegen.

Damit waren für das Kollegium weitere Verhandlungen abgeschnitten. Der Bruch schien unvermeidlich. Allein gerade jetzt machte sich in Preußen die alte Freundschaft geltend. Manche Breslauer konnten sich der Überzeugung, daß man zu weit gegangen sei, nicht verschließen. Der Wunsch einer friedlichen Lösung gewann die Oberhand über die überspannten Bedenklichkeiten. Das Oberkirchenkollegium lud daher das Missionskollegium ein, Deputierte zu der im September 1860 tagenden Generalsynode in Breslau zu senden, und D. Luthardt und der neue Missionsdirektor Hardeland folgten mit Freuden dem Ruf. Es wurde ihnen nicht schwer, einmal die Irrtümer, die die Streitfrage verdunkelt hatten, zu beseitigen, andrerseits das „schließliche Zugeständnis“ der Generalversammlung so zu erklären, daß alle Bedenken dagegen fielen. So kam die Friedensstimmung immer mehr zum Durchbruch.

Schon glaubten die Leipziger Deputierten, die Sache sei erledigt, da wurde das ganze Einigungswerk noch einmal ernstlich bedroht, als einige Synodalen die heikle Frage betreffs einer prinzipiellen Einigung über die Abendmahlspraxis mit Rücksicht auf die etwa künftig eintretenden preußischen Missionszöglinge aufs neue zur Sprache brachten. Hier trat es recht deutlich hervor, daß in der Breslauer Synode bei einigen scharfen Geistern die Neigung vorhanden war, ihre Enge der Ökumenizität

der Leipziger Mission aufzudrängen. Die Leipziger Deputierten verwahrten sich aber gegen diese Zumutung so energisch, daß die Breslauer anerkennen mußten, daß es bei der verschiedenen Stellung ihrer Kirche und der Landeskirchen zu dieser Frage nicht angehe, die ausdrückliche Zustimmung zu ihrer Grundanschauung als Bedingung ihres Bleibens bei der Leipziger Mission von dem Missionskollegium zu verlangen. Nur das müßten sie wünschen, daß der Grundsatz: „Abendmahlsgemeinschaft ist Kirchengemeinschaft", allgemein anerkannt und die vulgär-unionistische Abendmahlspraxis abgewiesen werde.

Angesichts dieser letzten unerwarteten Formulierung der Frage, zu welcher die langen Verhandlungen schließlich zusammengeschrumpft waren, erklärten die beiden Deputierten, daß sie zu ihrer Beantwortung zwar keine ausdrückliche Vollmacht vom Kollegium erhalten hätten, daß sie aber für ihre Person wenigstens aussprechen könnten, daß sich die Zustimmung zu diesem allgemeinen Grundsatz für Lutheraner ganz von selbst verstehe und daß sie deshalb auch die Teilnahme an einem Abendmahl mißbilligten, „zu welchem grundsätzlich, wissentlich und öffentlich promiscue (ohne Unterschied) Unierte und Reformierte zugelassen oder der Grundsatz solcher Zulassung von dem betreffenden Geistlichen in öffentlicher d. h. amtlicher Weise proklamiert werde."

Damit war auch der letzte Rest der durch den Austritt der Zöglinge hervorgerufenen Beunruhigung beseitigt. Die Synode beschloß mit großer Stimmenmehrheit, den bisherigen Verband mit Leipzig aufrecht zu erhalten.

Das Missionskollegium bestätigte hernach (18. 1. 1861) in allen Stücken die Erklärung seiner Deputierten.

Dabei gab es seinem Schmerz Ausdruck, daß man erst noch eine solche Erklärung in betreff der unionistischen Abendmahlspraxis von ihnen verlangt habe, deren Abweisung sich doch durch alle bisherigen Auslassungen hindurchgezogen habe, die auch mit dem konkreten Fall in Leipzig gar nichts zu thun habe, da hier in Leipzig eine solche Abendmahlspraxis gar nicht vorliege. „Es handelte sich vor allem um die persönliche Stellung der Zöglinge, und es wird gegenwärtig wohl allgemein zugestanden, daß dieselbe keineswegs eine gesunde und richtige war. Dieser wenig klare und reinliche Ursprung des Streites ist leider die Quelle mannigfacher Mißverständnisse und Irrungen gewesen." Das Schreiben schließt mit dem Wunsche: „Gott lasse bei aller Verschiedenheit unserer geschichtlichen Stellungen und Aufgaben das gegenseitige Vertrauen immer mehr wachsen und verbinde uns immer fester in seiner Wahrheit durch das Band des Friedens zu reichem Segen für unser gemeinsames Werk, wie für uns selbst." (M.-Bl. 1861, 136.)

Am 14. Mai antwortete das Oberkirchenkollegium mit einem freundlichen Schreiben und teilte mit, daß es die aufgehobenen Missionsgaben im Betrag von 3500 Talern an die Mission einzahlen werde.

Diese langwierigen Verhandlungen gaben in der Folgezeit zu keinerlei Änderung in der seelsorgerlichen Leitung des Seminars Anlaß, aber ihre Bedeutung lag darin, daß der ökumenisch-lutherische Charakter der Leipziger Mission gegenüber auch nur einem Versuch einer Verengerung in freikirchlichem Sinne aufrecht erhalten und aufs neue klar gelegt worden war.

2. Die Leipziger Mission in Ostindien.

23. Kapitel.

Die Stationen Trankebar und Póreiar.

Mit dem Jahr 1847 war für die Trankebarer Mission ein Wendepunkt eingetreten. Das Erbe der alten halleschen Väter war den Dresdner Missionaren endlich in den Schoß gefallen. Das Mißverständnis zwischen dem Komitee und den Missionaren war beseitigt, eine neue Schar begeisterter Sendboten war hinzugekommen und griff nun frisch mit in das Werk ein. Eine schöne Zeit einträchtigen Schaffens beginnt, die zwar durch Cordes' plötzliche Heimkehr ein wenig unterbrochen, aber nicht aufgehalten wurde. Die Leipziger Mission trat nunmehr aus der Verborgenheit an die Öffentlichkeit, strahlend im Glanz einer großen Vergangenheit. „Die deutschen Missionare sind wieder da," das war eine Freudenbotschaft für viele Tamulenchristen, die sich unter der Leitung der englischen Missionare nicht wohl fühlten. Zudem kam damals für die dänischen Stationen eine jener fröhlichen Erntezeiten, denen wir manchmal in der Geschichte der Mission nach jahrelanger Arbeits- und Wartezeit begegnen.

In Trankebar verwaltete nach Cordes' Heimreise der schon S.138 dort mit aufgeführte Kremmer vom Januar bis Oktober 1848 die tamulische und die europäische Gemeinde; nach seinem Weggang nach Madrás halfen erst Wolff und dann seit Neujahr 1849 Appelt aus. Ochs führte den Vorsitz in der Konferenz als Cordes' Stellvertreter, Schwarz und Mylius arbeiteten in Póreiar an den Gemeinden und am Seminar.

Am 3. April 1849 kam der neu ausgesandte Missionar Glasell in Póreiar an und blieb zunächst dort wohnen. Am 29. Oktober desselben Jahres traf der aus Deutschland zurückgekehrte Missionar Cordes, der sich am 20. März mit einer Schwester des Missionar Mylius zum zweiten Male verheiratet hatte, neugestärkt in Trankebar ein.

Die heidnische Bevölkerung der Stadt Trankebar blieb zwar auch jetzt in ihrer Gleichgültigkeit und Verhärtung gegenüber dem Evangelium; aber in einigen Dörfern der Umgegend ward es lebendig, und Trankebar und Póreiar hatten wieder wie vor alters die Ehre, die Stätten zahlreicher Heidentaufen zu sein. In der Nähe des Städtchens Tirukadeiur ($1^1/_2$ St. nördl. von Trankebar), wo Cordes schon früher eine Schule errichtet hatte, begann 1847 unter den Paria-Tagelöhnern eine Bewegung zur christlichen Kirche. Sie knüpfte sich insofern an jene Missionsschule, als sie die Frucht der Tätigkeit des an ihr angestellten eifrigen Lehrers David war. Im November und Dezember wurden 43 dieser Paria-Heiden in Trankebar getauft. Darüber herrschte dort große Freude, weil dies die „erste förmliche Gemeinde war, die von unserer

Mission ganz neu aus den Heiden gewonnen ist.“ Weil Póreiar dieser Gemeinde näher lag und von dort aus ebenfalls einige Heiden aus jener Gegend gesammelt worden waren, so wurden diese Neugetauften mit Póreiar verbunden und seit 1848 von dem dort wohnenden Schmeißer (S. 144) und nach seiner Erkrankung (Mai 1848) von Mylius (S. 135) gepflegt. Letzterer warf sich mit der ganzen Kraft seiner feurigen Seele in diese Arbeit. Unermüdlich predigte er den Heiden und unterrichtete die Katechumenen. Sein großer Ernst, seine Selbstverleugnung und hingebende Liebe, verbunden mit einer freilich durch die geringen Mittel sehr beschränkten Freigebigkeit, zog die Leute an. Es ist ein sehr anziehendes Bild, das uns in diesem jungen, für seine Arbeit lebenden und darin sich verzehrenden Missionar entgegentritt. Lassen wir ihn selbst reden und seine Tätigkeit uns schildern:

Er schreibt unter dem 6. 10. 1848 nach Leipzig: „Ich habe schon mannigfach dort (in der Umgegend von Póreiar) gepredigt, und es ist viel Geneigtheit da, zu kommen. Daß sie doch kämen! Viele Funken des himmlischen Feuers liegen einzeln zerstreut in den Herzen. Daß doch der HErr nun sein Sausen schickte in die Funken, und sie zusammensprühten zu einer großen Flamme, unter welcher das Heidentum hier in Asche zusammensänke! Es ist ja schon der Gewinn einer einzigen Seele mehr wert als die Welt mit allen ihren Schätzen; und doch, so lange ich noch Hunderte draußen umher irren sehe, kann ich mich mit einer nicht zufrieden geben; und wenn auch Hunderte kämen, so würden die Tausende, die noch übrig bleiben, mich doch nicht ruhen lassen; und wenn auch nur eine Tamulenseele umherirrte außerhalb des Schafstalles Christi, so wollte ich mich bemühen, daß auch sie käme.“ . .

Und am 8. 11. 1848: „Geliebte Väter und Brüder! Wo auch nur zwei Menschen eins werden, um was sie bitten, das soll geschehen. Sie sind doch nun so viele. So werden Sie doch nun auch eins, daß Sie mit großer Aufrichtigkeit für unser armes Tamulenvolk beten wollen: der HErr möchte doch mit großer Macht über diesen Acker voll bleicher Gebeine seinen heiligen Geist ergießen, daß es anfange, sich zu regen rechts und links, fern und nah. . . .

Sehen Sie, wenn man so einem braunen Tamulen in das hoffärtige oder höhnische oder steinerne oder weltlich lustige oder nichtssagende Gesicht sieht, dann muß man sagen: Wie ist es möglich, daß dieser Mensch sich sollte bekehren? Aber was bei Menschen unmöglich ist, ist bei Gott möglich. Er erhört das einmütige Gebet der Seinigen und sendet sein Wort aus; das muß ausgehen und kriegen und überwinden und einfangen und erniedrigen und erhöhen und beseligen.

Als ich neulich in Mötupáleiam einigen Heiden predigte, da kamen ein paar Heiden aus Póreiar und ärgerten sich über die Aufmerksamkeit meiner Zuhörer und fingen an zu spotten. O wie hat der eine mich ausgehöhnt! Er drang ganz nahe auf mich zu und hätte mich gern gepackt! Als ich so auf seinen breiten höhnenden Mund und seine giftigen Augen sah, dachte ich, wie soll der doch kommen? Und doch kommt auch er wohl noch. Unser HErr Jesus Christus, der König und Heiland auch des Tamulenvolkes, wolle auch die Fülle dieses Volkes in den Schafstall seiner Kirche führen! Mein Herz ist voll Sehnsucht, daß doch das Himmelreich bald hereinbrechen möchte über das Tamulenland, und die Türme der gottlosen Pagoden niederfallen in Schutt vor dem Herrn.“

Zum Schluß erzählt er zum Beweis dafür, daß auch ein Pariaherz die Süßigkeit des Christentums würdigen kann, einen Ausspruch des neugetauften Paria-

christen, namens Sebattiān, den er tat, als ein Heide Zweifel über seine Beständigkeit äußerte. Dieser sagte: „So wie jener Vogel (er nannte eine Art Papageien, die die Guavafrucht sehr lieben), wenn er einmal die Süßigkeit jener Frucht gekostet hat, immer wiederkehrt, so kann auch ich, nachdem ich die Süßigkeit des Christentums geschmeckt habe, nicht mehr davon lassen."

Die Bewegung griff bald immer weiter um sich und gruppierte sich im Norden besonders um das nahe bei Tirukadeiur gelegene Landstädtchen Tirumenjānam und im Westen um das Dorf Pudenur. Nicht bloß Parias, sondern auch die zigeunerähnlichen unsteten Kurawer (eine sich besonders vom Korbflechten u. a. nährende Kaste), die in der Nähe von Póreiar wohnten, wurden dadurch herbeigezogen. Eine rege Tätigkeit begann in Póreiar. Der Katechumenenunterricht, die schönste und hoffnungsreichste Arbeit des Missionars (Kap. 39), wurde eifrig betrieben. „Die Stimme der Lernenden," schreibt Mylius, „ist seit März 1848 hier nicht verstummt." Sie wurden in Gruppen von 20, 30, 60 und mehr getauft. Im ganzen wurden im Jahre 1848 253 Heiden (darunter 54 Kurawer) hinzugetan, von denen die meisten der Station Póreiar zugehörten. Dieser reiche Segen führte zur Bildung von zwei neuen Außenstationen, deren Bestand 1849 folgender war: Tirumenjānam mit 13 zugehörigen Ortschaften und 180 Christen, und Pudenur (Weselur) mit 12 Ortschaften und 160 Seelen. Dazu kam noch als dritter Mittelpunkt Nülawöli, um den auch schon einige Häuflein von Christen in fünf Dörfern sich scharten. Obgleich Schwarz mit dem Seminar und den alten Gemeinden der Station Póreiar genug belastet war, half er doch auch mit an dem sich immer mehr füllenden Netze ziehen, trat dabei aber gern hinter den jüngeren Mylius zurück, indem er bezeugt: „Es ist besonders die Arbeit des Br. Mylius, die der Herr segnet."

Schön und hoffnungsvoll grünte die aufgehende Saat auch im Jahre 1849 — die Freude auch der heimatlichen Missionsfreunde. Wie schmerzlich mußte es daher allen Beteiligten sein, als Mylius' gesegnete Tätigkeit plötzlich unterbrochen wurde und die junge Saat gleich dem seines Wasserzuflusses beraubten Reisfelde in Gefahr geriet zu verdorren.

Als Mylius am 12. Februar 1849 im Palankin seine Gemeinde in Nülawöli besuchte, bekam er einen leichten Sonnenstich, der seine ohnehin etwas geschwächte Körperkraft in solchem Maße knickte, daß er seine Arbeit unterbrechen mußte.

Sein Ideal eines „apostolischen Missionslebens" hinderte ihn, etwas Ordentliches zu einer gründlichen Kur und Stärkung zu tun.[1])

So ruhte denn die ganze Arbeitslast der alten und jungen Gemein-

[1]) Er suchte Erholung in Majáweram bei Ochs, der ihm auch Arzneien verordnete, und bei Appelt in Trankebar, aber er erstarkte doch nicht so weit, daß er die beschwerlichen Heidenpredigtreisen hätte wieder aufnehmen können.

den in Póreiar im Sommer 1849 allein auf Schwarz. Und wenn auch seine Schultern ungewöhnlich stark waren, so konnte er doch trotz aller Anstrengung die Last nicht lange allein tragen. Er hat oft erzählt, wie er damals über seine Kräfte arbeiten mußte, da er z. B. manchmal an einem Sonntage alle Amtshandlungen in Póreiar und wohl auch in einer der Landgemeinden nacheinander zu verrichten hatte: Beicht- und Abendmahlsgottesdienst, Konfirmation, Heidentaufe, Trauung, Begräbnis.

Trotzdem geht die Bewegung in und um Pudenur und Tirumenjānam noch eine Weile fort, wenn auch in vermindertem Maße. Die Gemeindegründung kam an beiden Orten zu einem gewissen Abschluß durch Erbauung von zwei Kapellen. In Pudenur wurde die „St. Petrikapelle" am 22. Juli 1849 von den damals in Trankebar und Póreiar anwesenden 4 Missionaren feierlich eingeweiht — die erste Kirchweih in der jungen Mission. Die Freude der Weihenden über diese seltene Feier war groß, doch wurde sie getrübt durch eine bedenkliche Neuerung: der junge schwedische Missionar Glasell ging bei dem Festzug der Gemeinde mit dem Kruzifix voraus und stellte es auf den Altar der neuen Kapelle. Da man aus Rücksicht auf den in der heidnischen Umgebung naheliegenden Mißbrauch seit Ziegenbalgs Zeiten in keiner Kirche der tamulischen Mission ein Kruzifix aufgestellt hatte, so erregte Glasells Vorgehen großen Anstoß; besonders sprach Ochs seine entschiedene Mißbilligung desselben aus.

Die von Appelt erbaute steinerne „Bethanien"-Kapelle zu Tirumenjānam wurde am 24. November 1849 von Cordes und Appelt eingeweiht. Kurz vor dieser Kirchweih wurde der noch immer kränkelnde Mylius nach Madrás versetzt, weil der dort arbeitende Kremmer dringend um Hilfe gebeten hatte und wohl auch, weil man von einem solchen Wechsel in der Arbeit heilsame Wirkungen für Mylius' Gesundheit erwartete.

Sein Weggang war menschlich angesehen ein großer Verlust für Póreiar; aber er hatte doch das Gute, daß sein Werk nun die Probe der Beständigkeit durchmachen mußte. Pudenur, das Schwarz übernahm, hat die Probe einigermaßen (wenn auch nicht glänzend) bestanden. Von Tirumenjānam, das Appelt übernahm, kann man das nicht sagen.

Im Jahre 1854 wurden hier zwar noch 104 Heiden getauft, so daß das ganze zu Tirumenjānam gehörige Pariadorf nun ein christliches Dorf wurde bis auf eine Familie. Danach trat aber ein Stillstand und allmählicher Rückgang ein.

Nach kurzer Freude über ein rasches Aufgehen der Saat mußten die Trankebarer Missionare zu ihrem großen Schmerze zum ersten Male an sich erfahren, was der HErr in dem Gleichnis von der Saat auf dem steinichten Acker mit den kurzen Worten beschreibt: „Da die Sonne auf-

ging, verwelkte es.“ Diese ihre Erfahrung steht aber in der indischen Mission keineswegs vereinzelt da. Wo immer in Indien Massenübertritte vorgekommen sind, die sich vorzugsweise unter den niedrigen Volksklassen vollzogen, da ist in den meisten Fällen auf die anschwellende Flut nach einiger Zeit eine rückläufige Ebbe gefolgt.

Wie ist dies zu erklären? Bei diesen von den oberen Kasten mit brutaler Gewalt jahrhundertelang niedergetretenen, von aller Kultur ausgeschlossenen, tief gesunkenen Volksklassen (den Parias im Süden, den Bauern von Krishnagar in Bengalen, den Madigas im Teluguland u. a.) kann von rein religiösen Beweggründen nur selten die Rede sein. Was diese armen Leute dem Missionar in die Arme treibt, ist hauptsächlich die zentnerschwere Not, unter der sie seufzen, ein dunkler Drang, aus ihrer elenden Lage herauszukommen, und die aufdämmernde Erkenntnis, daß sie bei ihren Göttern (Dämonen) und Priestern keine Rettung finden können. Der Missionar ist für sie überhaupt der erste Mensch, der ein Herz für sie hat, ja er erscheint ihnen in ihren oft furchtbar schweren Nöten als ein rettender Engel. Und wenn er vollends in seinem Mitleid mit den notleidenden Brüdern so weit geht wie Mylius, daß er auch den letzten Bissen mit ihnen teilt, so wird ein starker Zulauf solcher Leute selten ausbleiben.

Doch Gott will nicht, daß sich seine Gläubigen an Menschen hängen. Auf die Sammlung folgt die Sichtung. Wenn nun, wie es in Tirumenjānam geschah, der hilfsbereite „Vater“, der die jungen Christen mit großen Opfern gesammelt und wie seine Kinder geliebt hat, plötzlich weggeht und ein anderer an seine Stelle tritt, der nicht eine solche väterliche Stellung zu den einzelnen und keine so offene Hand hat wie jener, und wenn vollends die Verfolgung seitens der dem Christentum feindseligen Gutsherren beginnt, — dann gehen viele von ihnen hinter sich, und wenn sie auch nicht alle die Götzen wieder anbeten, so bleiben doch viele dem Gottesdienste fern und gehen dem sie suchenden Missionar aus dem Wege, so daß sie endlich ganz von der Liste der Gemeindeglieder gestrichen werden.

Solcher Rückgang erklärt sich aber erst völlig, wenn man noch eins hinzunimmt: die Verlogenheit und Unzuverlässigkeit der Hindus, die sich besonders bei den niedrigsten Volksklassen findet, die infolge langer Unterdrückung sich an Verstellung und Heuchelei gewöhnt haben, und die auch durch einen sorgfältigen Taufunterricht und die Taufe nicht mit einem Male ausgerottet werden kann. Vermöge dieser ihrer Schlangennatur gelingt es unredlichen Taufbewerbern öfters, besonders junge, unerfahrene Missionare zu täuschen, bis diese durch Schaden klug werden.

Der Weg der Mission ist eben nicht mit einer geraden Linie zu vergleichen; er geht aufwärts und abwärts, oft scheinbar rückwärts. Aber wo das Werk gesund ist, da können auch Rückschläge zum Fortschritt führen. Sind die jungen Gemeinden einmal durch die Feuerprobe der Anfechtung durchgegangen, so haben sie größere Festigkeit erlangt, wie denn unter den alten Sudrachristen der Abfall zum Heidentum viel seltener vorkommt. Und auch unter den neugesammelten Pariagemeinden ist es keineswegs immer so, daß sie in den Krisen, die über sie kommen, wieder ganz sich auflösen. Es bleibt doch meistens ein Stamm feststehender, bewährter Christen übrig.

Aber freilich in Tirumenjānam wurde auch dieser Trost den Missionaren nur in beschränktem Maße zu teil; denn nach 12—15 Jahren

war dort nur noch eine Anzahl von Witwen und Waisen übrig, die aus der Armenkasse unterstützt wurden. Das war aber auch ein Rückgang, der damals einzig dastand in der Trankebarer Mission, der deshalb nachher jungen Missionaren oft als Warnungsbeispiel vorgehalten wurde, um sie vor vorschnellem Taufen von Parias zu warnen.

Graul hatte diese Gemeinden in Tirumenjänam und Pudenur (in letzterer Gemeinde gab es auch Rückgang, wenn auch nicht so schlimm als in ersterer) noch in ihrer besseren Zeit besucht. Er beschreibt in einem Briefe vom 9. 12. 1850 (M.-Bl. 1851, 115) seine Eindrücke folgendermaßen:

„Ich hatte in Tirumenjānam und Pudenur von lieblichem Wesen wenig erwartet, da ich wohl wußte, daß fast sämtliche Glieder einer Volksklasse entstammen, die, eine der allerverkümmertsten, um äußeren Vorteils willen sich in alles zu schicken im Stande ist. Dennoch hat es mich auf das Tiefste erschüttert, als ich nun die armen verkommenen, ungeschlachten Wesen in der netten Kirche am Boden kauern sah, und nur die lieblich-eindringliche Predigt unseres Mylius, den ich dort hörte, ließ einen freundlichen Schimmer über all das Elend fallen. O daß sich der treue Hirte über diese allerärmsten Schafe seiner Weide erbarmen, und was etwa im Fleisch von ihnen selbst angefangen war, im Geiste vollenden möchte!"

Kelber nannte etwa 10 Jahre später die Gemeinde zu Tirumenjānam „das größte Jammerbild in unserer Mission".

Wir fügen hier ein Urteil Grauls über die alten Gemeinden an:

„Was die alten Gemeinden (Trankebar und Póreiar) anbetrifft, so ist bei ihnen in Folge langer Vernachlässiguug natürlich nur sehr wenig lebendiges Christentum zu erwarten. Doch macht ihre bessere Stellung im bürgerlichen Leben die geistlichen Mängel minder fühlbar, und dazu zeigen sich deutlich Spuren eines besseren Geistes im ganzen und einzelnen — freilich nur als einzelne Lichtschimmer. Noch fehlt bei ihnen viel zu einer „Stadt auf dem Berge", die in die heidnische Finsternis hineinleuchte."

Diese Beobachtungen nötigten Graul natürlich auch seine Erwartungen in bezug auf eine baldige Selbständigkeit der tamulischen Kirche herabzustimmen. Er erkannte klar, daß noch lange nicht daran zu denken sei, daß die Gemeinden der Leitung der heimatlichen Gesellschaft entbehren und sich selbst und ihre Pastoren unterhalten könnten. —

Wie in den neugesammelten Gemeinden in der Nähe Póreiars auf eine rasche Blüte eine gefahrbringende Krisis gefolgt war, so ging es im Jahre 1849 ähnlich mit dem Seminar. Wir haben schon im Jahre 1847 gesehen (S. 139), wie diese Anstalt unter Schwarzens Leitung eben anfing, die ersten Früchte zu tragen. In den folgenden Jahren hatte Schwarz im Verein mit Appelt und Mylius sich besonders der Vorbereitung der drei besten Schüler des Seminars, Samuel, Nallatambi und Arulappen (der jedoch bald zurückgestellt wurde), für das Kandidatenexamen gewidmet und sie 1849 so weit gebracht, daß man schon ihre Ordination für das folgende Jahr glaubte in Aussicht nehmen zu dürfen. Glasell sah in diesen tüchtigen Seminaristen schon die künftigen

„Bischöfe und Superintendenten einer selbständigen tamulischen Kirche". Aber eben dieser Mann voll hoher Ideale versetzte durch seine unreifen Kirchenbaupläne das Seminar wie das ganze aus der dänischen Zeit stammende Schulwesen in eine bedenkliche Krisis.

Während des verhängnisvollen Jahres 1848 hatten die Missionare nur sehr spärliche Nachrichten aus der Heimat erhalten, und was sie hörten, lautete sehr entmutigend. Als nun im April 1849 Glasell nach Póreiar kam, da gab es für ihn viele Fragen zu beantworten. Er erzählte von den Aufständen in Europa, von den trüben Aussichten der Mission in Deutschland und — von der Notwendigkeit zu sparen.

Diese trüben Aussichten der Mission paßten gut zu Glasells Plänen. Er hatte schon in der Heimat geträumt von dem Ideal eines „apostolischen Missionslebens," das er sich vor allen Dingen als ein Leben in Armut und Entsagung dachte. Dies wollte er nun sogleich zu verwirklichen suchen. Er machte deshalb den Vorschlag, um Geld zu sparen, solle jeder Missionar seine „Unterstützungssumme" um 30 Rupien, also um ein Drittel oder die Hälfte, herabsetzen. Natürlich verspürten die Missionare, die ohnehin nur ein notdürftig ausreichendes Einkommen hatten, keine Neigung, auf diesen Vorschlag einzugehen. Doch glaubte man anderswo etwas abschneiden zu können. Die Konferenz faßte nämlich am 5. Juni 1849, um alle Kräfte und Mittel auf die eigentliche Missionsarbeit zu konzentrieren, den Beschluß, alle Heidenschulen aufzuheben, da sie „ihrem Zwecke, Heidenkinder für die Mission zu gewinnen, nicht entsprochen haben." Mylius sprach dabei aus, daß diese Schulen „der Mission eher hinderlich als förderlich gewesen seien, und daß die heidnischen Schüler derselben später vielfach die verhärtetsten Feinde des Christentums werden."

Diese Aufhebung jener seit langer Zeit bestehenden Schulen und die Begründung dieser Maßregel ist eine vernichtende Verurteilung der ganzen unglückseligen Schulpolitik der letzten halleschen Missionare in den vorhergehenden 70 Jahren (1775—1845), die die Schule für das beste, ja wohl gar für das ausschließliche Missionsmittel erklärt hatten. Sie sollte für alle Zeiten unsere Mission vor solchen Abwegen bewahren. Bei alledem möchten wir doch bezweifeln, ob diese mit einem Schlage über alle Schulen verhängte Aufhebung eine weise Maßregel war, da die Missionare ja die Organisierung und Leitung dieser Schulen völlig in der Hand hatten und also niemand sie hindern konnte, die besseren Schulen so zu gestalten, daß sie ein Werkzeug zur Beeinflussung der Heiden im Sinne des Evangeliums werden konnten.

Noch verhängnisvoller und tiefer einschneidend hätte beinahe ein ähnlicher, das Seminar betreffender Vorschlag Glasells werden können. Ungeduldig über die langsamen Erfolge des Unterrichts im Seminar und aus falsch berechnender Sparsamkeit schlug er vor, die Seminaristen statt

auf dem theoretischen Wege langwieriger Lehrunterweisung lieber auf dem praktischen Wege als „Disziple der Missionare“ zu Missionsgehilfen heranzubilden, sowie dies einst Chr. Fr. Schwartz getan hätte. Zum Glück ging dieser Antrag infolge des Widerspruchs einiger Missionare nicht durch. Man beschloß zwar im Herbst 1849, das Seminar vorläufig zu schließen; doch auf die Kunde von Cordes' bevorstehender Rückkehr aus Deutschland änderte man den Beschluß dahin ab, daß das Seminar „nötiger Ersparnisse wegen“ mit der englisch-tamulischen Schule in Trankebar vereinigt und Cordes zur Leitung übergeben werden solle.

Demgemäß eröffnete Cordes die neue Doppelanstalt am 7. Januar 1850 und leitete dieselbe bis zu seiner zweiten Heimkehr (August 1857), obgleich die Last seiner anderweitigen Ämter für ihn je länger, desto drückender wurde (Kap. 41, 3). Denn in dem Jahrzehnt 1850—60 (mit einjähriger Unterbrechung während seiner zweiten Heimreise) liegt die Pflege der europäischen und der tamulischen Gemeinde in Trankebar und den Filialorten ganz auf ihm, nur 1859 und 1860 wird er von einem jüngeren Bruder unterstützt. Von dieser Zeit stiller und stetiger Tätigkeit ist wenig zu berichten. Sie geht mehr auf Befestigung und Ausbau der alten Gemeinden als auf Ausdehnung nach außen. Das nördlich gelegene Filial Peria-Mānikkapangu, wo eine kleine, oft sehr widerspenstige Bauerngemeinde von der Kaste der Padeiātschis wohnt, erhielt 1852 eine massive Kapelle, die am 22. Dezember eingeweiht wurde.

In Póreiar blieb Schwarz bis zum Jahre 1852 und taufte in den Jahren 1850—1851 hier noch 118 Heiden. Von 1852 (März) bis 1858 verwaltete Wolff die Station, und gegen Ende 1858 Wendlandt, der sie aber schon nach einigen Monaten (April 1859) dem Missionar Kremmer übergab. Die Außenstation Tirumenjānam wurde von Trankebar aus von Appelt und nach ihm von Stählin gepflegt.

Einen starken, aber leider nur vorübergehenden Zuwachs aus den Heiden brachte das Teuerungsjahr 1853/54, das auf den furchtbar verheerenden Orkan am 1. Osterfeiertag 1853 folgte.[1]) Es war ein Sturm, wie man seit Menschengedenken dort keinen erlebt hatte; ein großer Teil der Koromandelküste wurde von demselben völlig verwüstet. Hütten und ganze Palmen- und Obstbaumhaine wurden umgeweht, Dächer abgedeckt, und die ganze noch außenstehende Ernte vernichtet.

Die Folge dieses Unwetters war Mangel an allen Lebensmitteln, Teuerung und besonders für die armen Paria-Tagelöhner bittere Not. Das trieb diese wieder zu den Missionaren hin. In Trankebar werden 43, in Tirumenjānam 105, in Mājāweram 50; in Póreiar aber

---

[1]) Vergl. Appelts Schilderung M.-Bl. 1853, 219 f. und die von Ochs M.-Bl. 1853, 308.



Die Jerusalemskirche und das Seniorat in Trankebar.

und Pudenur 429 getauft — im ganzen 723 Heidentaufen. „Noch nie hatten wir so volle Netze!"

Aber man machte mit diesen Hungersnotchristen schlimme Erfahrungen, am schlimmsten Wolff in Póreiar, der 1856 trocken und lakonisch über seine Täuflinge berichtet: „Von den im Jahre 1854 Getauften sind die Parias noch meist da, und ich bin mit manchen derselben wohl zufrieden. Die Sudras freilich, die meistens Auswärtige und Landstreicher waren, sind fast ohne Ausnahme längst verschwunden." Dazu bemerkt Graul im Missionsblatt: „Diese Leute hätten von vornherein an den Missionar gewiesen werden sollen, der ihrer Heimat am nächsten wohnt." Infolge dieser betrübenden Erfahrung wurde dieser Rat auch zur Regel und Richtschnur für die Missionare erhoben. „Quae nocent, docent" (durch Schaden wird man klug), so heißt es gar oft im Missionsleben und nicht bloß in Trankebar. „Die Erfahrung hat mich gelehrt," schreibt Ochs, „nicht viel von den Katechumenen zu schreiben, denn ihr Ende ist oft nicht wie ihr Anfang." Aber es wäre nicht richtig, die Ursache dieses Rückganges einzig und allein bei den Tamulen zu suchen.

Daß die Trankebarer Mission jene Bewegung zum Christentum nicht mehr ausnützen und das Gewonnene nicht mehr befestigen konnte, lag zum Teil auch mit an ihrem großen Mangel an Mitteln und Kräften, der in diesem Jahrzehnt ihre Arbeiter manchmal mit unerträglicher Schwere niederdrückte.

Hören wir, wie Graul im Jahre 1851 diesen Mangel beklagt:

„Auf welch ein Missionsfeld ich auch immer auf meinen Reisezügen gekommen bin: nirgends, nirgends habe ich eine Mission gesehen, der zur Ausbreitung nach außen und zum Ausbau nach innen so wenig Mittel und Kräfte zu Gebote stehen als der unsrigen. Freunde und Gegner rings umher gründen Kirchen und stiften Anstalten, die gewonnenen Ergebnisse vertiefend und befestigend, und suchen fort nach neuen Thüren; uns aber, denen durch Gottes Gnade in Indien ein Arbeitsfeld beschert und geschichtlich angewiesen ist, wonach gar viele die Hände strecken, weil sich da ernten läßt, ohne erst viel zu säen, und jede Saat schnell und leicht emporschießt, uns, denen sich ungesucht links und rechts die Thüren aufthun, uns fehlt es an Kräften und Mitteln, auch nur das Ererbte innerlich und äußerlich aufzubaun, und so den Grund zu einer Hindu-Lutherischen Kirche fest zu legen, geschweige denn die Thüren, die sich sonst öffnen, nur einigermaßen zu nützen. Hätten wir die Kräfte und Mittel, wo wäre dann die Mission, die sich über die Lutherische in Indien erheben dürfte!" M.-Bl. 1852, 165. 306 f.

Darum kehrt die Klage über Überbürdung und das Unvermögen, den Ansprüchen auch nur einigermaßen zu genügen, fast in jedem Berichte wieder, am meisten bei Schwarz und Cordes. Wir werden später sehen, wie ausgedehnt das zweite Arbeitsfeld von Schwarz im Westen des Tamulenlandes war, und Cordes hatte neben der pastoralen und der Schularbeit auch noch den Vorsitz in der Konferenz, die Korrespondenz mit den Brüdern und dem Kollegium und die Ausführung von litterarischen Arbeiten.

Wo sollte er die Zeit hernehmen, den Heiden zu predigen, den lau gewordenen Christen nachzugehen und den Anforderungen des Taufunterrichts völlig zu genügen?

Einen Höhepunkt in der Geschichte der Trankebarer Station, ja der ganzen Mission, bildete das Jubelfest, das 3. Jubeljahr, im Andenken an die mit Ziegenbalgs Landung am 9. Juli 1706 in Trankebar begonnene Mission, das am 9. und 10. Juli 1856 in Trankebar mit großer Freude festlich begangen wurde.[1])

Diesmal hatte die Jubelfeier eine besondere Bedeutung: sie war ein Dankopfer für die Neubegründung der lutherischen Tamulenmission, die in 15 Jahren sich rasch ausgebreitet und einen großen Teil ihres alten Gebietes wieder eingenommen hatte. Alle Gemeinden wurden zu der Feier in Trankebar geladen. Zugleich veröffentlichte Cordes einen (ersten) englischen Bericht über die lutherische Mission, der einen kurzen Überblick über die Geschichte der alten dänisch-halleschen Mission und den gegenwärtigen Stand der Leipziger Mission gab.

Wie in den Zeiten der halleschen Missionare die nahewohnenden Heidenchristen an den Festzeiten sich in Trankebar zu versammeln pflegten, so eilten zur Feier dieses Jubiläums Festgäste aus allen Gemeinden herbei, so daß keine von ihnen unvertreten blieb; und aus der englischen Gemeinde in Tandschāur erschien der christl. Liederdichter Wedanájachen Sāstri, der als Schüler des alten „Vater Schwartz" immer noch einen Zug zur lutherischen Kirche hatte.

In der schön geschmückten und nun endlich auch mit einer Glocke versehenen Jerusalemskirche fanden am ersten Festtage vier Festgottesdienste in deutscher, portugiesischer, tamulischer und englischer Sprache nach einander statt. Im tamulischen Gottesdienste war die große Kirche bis zum Altar dicht besetzt. Erhebend erklangen alte und neue Lieder, sogar das nicänische Glaubensbekenntnis wurde gesungen; 300 Kommunikanten empfingen das heilige Abendmahl. Wie am frühen Morgen, so wurden auch am Abend auf dem Dache des Seniorates tamulische und deutsche Loblieder gesungen, und so — wie es auch im Festbericht des Jahres 1756 hieß — wurde „der Tag mit Loben und Danken ungestört zugebracht."

Am zweiten Tag fand tamulischer Festgottesdienst in der Bethlehemskirche zu Póreiar statt, und nachmittag war im Missionsgarten eine Art christliches Volksfest, das, weil durch Regen unterbrochen, auch noch am nächsten Tage in Trankebar fortgesetzt wurde. Hierbei sprachen auch einige Tamulen-Christen. In ihren Reden „that sich eine herzliche Liebe zur lutherischen Kirche und Mission kund". Ein schöner Schmuck des Festes waren auch die geistlichen lieblichen Lieder nach echt tamulischen Volksmelodien, die mehrere tamulische Sänger mit besonders dazu geschulten Chören sowohl in der Kirche als in den außerkirchlichen Versammlungen begeistert vortrugen. Am meisten Eindruck machte der ehrwürdige Meistersänger aus Tandschāur, der nicht bloß sang, sondern auch predigte, d. h. in Anknüpfung

---

[1]) Im Jahre 1756 hatten die alten halleschen Missionare ein Dankfest gefeiert, im Jahre 1806 war die Feier durch die Ungunst der Umstände unmöglich gemacht.

an seine Lieder und immer wieder unterbrochen von seinem Chor, sogenannte Badschanas, d. h. Singpredigten hielt.[1])

Auch die Heiden in Trankebar gingen nicht leer aus. Wedanájachens Singpredigten fanden solchen Beifall, daß vornehme Heiden ihn aufforderten, in ihren Häusern zu singen und zu predigen. Obgleich der greise Sänger das Heidentum ungescheut strafte, hörten sie ihn doch gern und beschenkten ihn reichlich.[2]) Des Jubiläums wurde auch in Tandschäur, Madrás u. a. O. in passenden Nachfeiern gedacht (M.=Bl. 1857, 58 ff.).

„Aus der Höhe in die Tiefe!" So hieß es recht in Trankebar, als die Kastenstreitigkeiten in den folgenden Jahren 1857—58 besonders die Gemeinden in Trankebar und Póreiar aufs tiefste erschütterten und verwirrten (Kap. 35). Sie lähmten die missionarische Tätigkeit so sehr, daß wir uns nicht wundern dürfen, wenn wir infolge derselben und der schon früher erwähnten Rückschläge kein Wachstum in der Seelenzahl bemerken. Aber wie hauptsächlich diese Gemeinden von jenen Wirren zu leiden hatten, so kam auch wiederum ihnen mit zuerst der wohltätige Einfluß der neuen Missionsleitung zu gute, die nach Beendigung jenes Streites im Jahre 1858 in Trankebar eingesetzt wurde. Trankebar wurde nun der Schauplatz einer regen, segensreichen Tätigkeit. Fast in allen Zweigen der Missionsarbeit, am meisten auf dem Gebiete der Schule und in schriftstellerischer Tätigkeit, ging es nun vorwärts, so daß hier einerseits das Werk der Neubegründung der lutherischen Tamulenmission zuerst zu einem gewissen Abschluß kam, andrerseits von hier aus die Wege zu ihrer Weiterentwicklung gebahnt werden konnten. Kurz, Trankebar wurde wieder, was es einst gewesen war, das Herz der lutherischen Tamulenmission.

Zum Schluß noch etwas Statistisches. In der Station **Trankebar** betrug die Seelenzahl 1. der europäischen und der portugiesischen Gemeinde 1851: 117 Christen; 1860: 78 Christen; 2. der tamulischen Gemeinde 1850: 600 Christen, 1860: 686 Christen; in **Póreiar** und **Pudenur** die Seelenzahl in den tamulischen Gemeinden 1851: 1097 Christen, 1860: 1100 Christen; in **Tirumenjānam** 1851: 150 Christen; 1860: 101 Christen.

---

[1]) In seinen Dichtungen und Predigten bewies er sich als einen treuen Schüler seines geistlichen Vaters und bekannte sich offen zur lutherischen Lehre. So z. B. sagte er in einer Predigt in Trankebar, daß die Umwandlung der Testamentsworte: „Das ist mein Leib" in: „Das ist ein Zeichen meines Leibes", Gotteslästerung sei.

[2]) Vergleiche Wedanájachens Lebensbild M.=Bl. 1864, 311 ff. und die Übersetzung eines seiner Lieder 1857, 271.

24. Kapitel.

Die Neubegründung der lutherischen Mission in Madrás.

Viel hatte die alte lutherische Mission in Indien verloren. Alle von den halleschen Missionaren gesammelten Gemeinden außer Trankebar waren im Jahre 1826 der englischen Ausbreitungsgesellschaft (S. P. G.) und damit der englischen Kirche zugefallen (S. 37). Aber der neubegründeten lutherischen Mission sollte ein ziemlicher Ersatz für das Verlorene zu teil werden. Es ist ein merkwürdiger, sich öfters wiederholender Zug in ihrer Geschichte, daß sie sich durch Schenkungen vergrößert hat: Mājáweram, Trankebar und Póreiar waren 1845—47 ihr erstes reiches Angebinde. Jetzt kamen 1848—50 drei neue Stationen hinzu: Madrás, Pudukōtei, Tritschinopoli. Verfrühter Anfang bringt oft langes Warten vor verschlossenen Türen, vergebliches, mit viel Verlusten verbundenes Anklopfen mit sich. Ist Gottes Zeit gekommen für einen Missionsanfang, so zeigt sich das vor allem an den „offenen Türen".

Sobald die Dresdner Mission mit der Übernahme des Erbes der dänischen Mission an die Öffentlichkeit getreten war, fielen ihr die Herzen vieler aus der Halleschen Mission stammender Tamulenchristen zu, die in ihr ihre alte liebe „Mutter" wiedererkannten und deshalb Wiederanschluß an sie begehrten. Diese Gesuche stellten die Trankebarer Missionare vor eine schwierige Frage von ungeheuerer Tragweite, über deren Beantwortung wir in Kapitel 35 ausführlicher handeln werden. Hier nur so viel, daß sogleich die erste Antwort, die sie auf ein von den Gliedern der vormals halleschen Gemeinde in **Wēpēri**, dem westlichen Stadtteil von Madrás, an sie gerichtetes Gesuch um Aufnahme gaben, ihnen von englischer Seite sehr verdacht worden ist. Die Aufnahme dieser Applikantin haben vornehmlich Missionare der S. P. G. als einen unrechtmäßigen Eingriff in ihr Gebiet bezeichnet und als Proselytismus aufs schärfste verurteilt. Dies Urteil hat in der englischen Missionslitteratur ein weites Echo gefunden (Kapitel 35.).

Deshalb ist es unerläßlich, das Verfahren unserer Missionare bei diesem ersten Schritt in dieser Richtung einer strengen Prüfung zu unterwerfen. Der Verfasser ist dazu um so mehr befähigt, als ihm nicht bloß die heimatlichen, sondern auch die indischen Akten zu Gebote standen und er selbst fast 10 Jahre lang die Madrasser Gemeinde gepflegt hat.

Als Bischof Caldwell dem Senior Cordes einmal öffentlich in einer Madrás-Zeitung („Madras Mail") den Vorwurf der Proselytenmacherei machte, antwortete dieser in derselben Zeitung:

„Setzen Sie den Fall, daß eine Anzahl Engländer, die sich in Berlin niedergelassen und in Ermanglung einer eigenen Kirche sich zu einer dortigen evangelischen Gemeinde eine Zeitlang gehalten haben, später, nachdem ein englischer Kaplan nach Berlin gekommen war, sich an dessen Gemeinde anzuschließen wünschen

— wer kann es da dem Kaplan verargen, wenn er diese Applikanten annimmt? Genau so verhält es sich mit den Applikanten aus den englischen Missionen, die zur lutherischen Kirche als ihrer Mutterkirche zurückzukehren wünschten. . . ."

Wir fügen hinzu, daß dies Beispiel auf Madrás in ganz besonderer Weise angewendet werden kann. Denn die Sudra-Christen der dortigen Wēpēri-Gemeinde (S. 25 ff.) stammten zum größten Teil aus den lutherischen Gemeinden in und um Trankebar. Sie waren ihres Lebensunterhalts wegen nach Madrás gezogen und hatten dort wegen ihrer guten Schulbildung in den Büreaus der Regierung und der Kaufleute, in Druckereien und sonst Anstellung gefunden. Sie hatten sich der von Fabricius begründeten „Wēpēri-Gemeinde" angeschlossen im vollen Vertrauen, daß kein Unterschied zwischen ihr und der Trankebarer Mutterkirche, mit der sie durch ihre nahen Beziehungen zu dortigen Verwandten immer verbunden blieben, bestehe.

Zwar vollzog sich unter Dr. Rottler die schon durch seine Einführung des von ihm ins Tamulische übersetzten englischen „Common prayer book" vorbereitete Eingliederung der Wēpēri-Gemeinde in die englische Kirche, aber die Bedeutung dieses stillschweigend (1826) vollzogenen Schrittes kam der Gemeinde unter der langjährigen milden Leitung des greisen Rottler anfangs kaum zum Bewußtsein. Obgleich dieser von dem Geist der Aufklärung beeinflußte Missionar sie in ihrem geistlichen Leben nur wenig zu fördern vermochte, so nährte sie doch ihren Glauben an den alten guten Büchern ihres fast wie ein Apostel verehrten Gründers Fabricius und hielt an den alten kirchlichen Sitten wie an einer ‚apostolischen Tradition' fest.[1])

Doch noch ehe Rottler 1836 seine Augen schloß, machte sich der ‚andere Geist' der englischen Kirchengemeinschaft auch in Wēpēri geltend und veranlaßte einen scharfen Zusammenstoß mit dem konservativen Sinn der Gemeinde. Zwei Strömungen traten damals dominierend in den englischen Missionskreisen in Indien hervor: die methodistische Richtung der Dissenters mit ihrer Betonung einer gesetzlich geregelten Heiligung, und das anglikanische Hochkirchentum mit seiner Verherrlichung der bischöflichen Autorität. Für beide war in Südindien Madrás die Hauptstätte ihrer Kraftentfaltung. Hier vereinigten sich beide in der Bekämpfung der milden evangelischen Missionspraxis der Hallenser, die sich in ihren Gemeinden verkörpert hatte, und vollzogen in dem unglückseligen Kastensturm, der in Bischof Wilsons rücksichtslosem Eingreifen zum vollen Ausbruch kam (S. 38), den Bruch mit der Tradition der alten Mission.

---

[1]) Dr. Caldwell sagte 1841 zu Cordes: „In den alten Gemeinden steckt noch viel lutherischer Sauerteig, und die englischen Missionare bemühen sich vergeblich, ihn zu entfernen."

Es wäre aber unbillig, wenn man alle Wēpēri-Christen in diesen Kämpfen als unschuldig leidende Lämmer hinstellen wollte. Die Folgen ihrer Verwahrlosung nach dem Tode des trefflichen Gericke (1803), besonders auch während der unordentlichen Stationsverwaltung des Missionar Pätzold 1804—1817, machten sich in erschreckendem Maße bemerkbar. Schneller als der edle Same wächst das Unkraut, besonders in einer orientalischen Großstadt. Manche Sudrachristen sollen damals heidnische Sitten nachgeahmt und sogar eine Zeitlang das einem Götzenzeichen ähnliche „Podtu" (roter Punkt) wohl als Abzeichen ihrer Kaste auf die Stirn gemalt haben, bis diese Unsitte wieder beseitigt wurde. Anmaßendes Geltendmachen der Kastenvorrechte, Parteisucht und Streitlust schädigten das Gemeindeleben.[1]) Rottlers Versuch, die Streitigkeiten durch Einsetzung von 12 Ältesten als Friedensrichtern zu schlichten, machte infolge ihrer anmaßenden Herrschsucht das Übel nur noch schlimmer. Denselben Erfolg hatten die unreifen und ungeschickten Reformversuche des jungen dänischen Missionars Haubroe, der 1819 von der S. P. C. K. zur Unterstützung Rottlers nach Madras gesandt worden war. Kaum ein Jahr im Lande fing dieser tüchtige, aber unbesonnene Missionar, beeinflußt von englischen Missionaren, an, ohne Verständigung mit seinem Senior gegen den Kastenunterschied in Kirche und Schule vorzugehen, und rief dadurch einen heftigen Widerstand der tonangebenden Heißsporne unter den Sudrachristen hervor, der in ärgerlichen Auftritten, ja sogar in Klagen vor dem Polizeigerichte zum Ausbruch kam. Der milde Bischof Heber mißbilligte Haubroes Verfahren. Nach der Versetzung Haubroes (1827), der sich mit Rottler ganz veruneinigt hatte, wurde zwar der Friede in Wēpēri wieder hergestellt, aber die unheilvollen Nachwirkungen dieser Streitigkeiten dauerten noch lange fort. Weil die Tamulengemeinde der Hauptstadt am meisten gesehen und beobachtet wurde, so diente das unchristliche Gebahren der Kastenpartei in ihr dazu, das ganze Werk der alten halleschen Väter in Verruf zu bringen und in Bischof Wilson und vielen anderen die Meinung zu befestigen, daß alle diese Ausschreitungen nur die eine bittere Quelle hätten, nämlich den Kastenunterschied.

Statt nun jene Unordnungen energisch zu bekämpfen, die Rädelsführer in Zucht zu nehmen, wie sie es verdienten, und die wilden Schößlinge vom Baum abzuhauen, sah man das Heil nur noch in der Ausrottung des ganzen Baumes (der Kaste) mit Stumpf und Stil (S. Kap. 3.). Dadurch stieß man aber auch die Bessergesinnten, welche immer noch den guten Kern der Gemeinde bildeten, von sich. Das geschah also: Mit der Durchführung der Befehle des Bischof Wilson gegen die Kaste hatte man anfangs in Wēpēri wenig Glück gehabt. Anfang der 40er Jahre bemühte sich daher der junge anglikanische Missionar Kohlhoff, Sohn des Tandschaurer Kohlhoff, dieselben in Wēpēri durch allerlei Maßregeln zur vollen Geltung zu bringen. Als er hierbei die Leute auf mancherlei Weise drangsalierte und den Versuch machte, der Gemeinde einen mißliebigen Landprediger und einen Katecheten aus dem Pariageschlechte aufzudrängen, letzteren auch in die Häuser der Sudrachristen zu senden anfing und die sich Sträubenden mit Kirchenzucht (Verweigerung der Taufe eines Kindes) belegte, erregte er solche Erbitterung, daß es zum Bruche kam. Sämtliche Sudrachristen trennten sich von der englischen Mis-

[1]) M.-Bl. 1849, 82 ff. 261 f.; 1851, 291.

sion im Jahre 1846. Einige von ihnen wollten nun zu der römischen Kirche, andere zu den Unitariern übertreten, ja einige fielen ins Heidentum zurück. In dieser Krisis stellten sich 10—12 der besten und angesehensten Männer an die Spitze der Ausgetretenen, bildeten ein Komitee („Sangha“) und gaben der Gemeinde einen Halt, indem sie sich als selbständige tamulische Gemeinde zu Pursebākam (so hieß der an Wēpēri grenzende Stadtteil, wo sie wohnten) konstituierten. Sie kauften sich einen Gottesacker, begruben auf diesem das Kind, dessen Taufe und Begräbnis ihnen Missionar Kohlhoff verweigert hatte, stellten den mit ihnen ausgetretenen Katecheten Adeikalam Püllei als ihren Lektor an, der ihnen sonntäglich die im Manuskripte noch vorhandenen Fabricius' Predigten vorlas, Nottaufen verrichtete und die Toten beerdigte. Trauungen wurden durch einige dazu bestellte Männer des Ausschusses vollzogen. Doch das heilige Abendmahl wagten sie sich nicht zu reichen. Die englische Ausbreitungsgesellschaft gab zunächst die Gemeinde völlig preis in der Hoffnung, daß sich ihr Gemeindeverband von selbst auflösen würde.

Bei dieser Trennung ist manches Unrecht mit untergelaufen, wie nachher die Gemeinde ausdrücklich anerkannte. Um so wichtiger ist uns hierüber das Urteil des S. P. G.-Missionars Brotherton, des zweiten Nachfolgers von Kohlhoff in Wēpēri, den sein Kollege, Bischof Caldwell, als einen „Israeliter ohne Falsch“ bezeichnet hat.

Er sagte im März 1848 zu Cordes, seinem Gaste: „The best part and the most hopeful was driven out from us by continual annoyances, merely to have the satisfaction of having a congregation of Parias“ d. h. „der beste und hoffnungsvollste Teil (der Gemeinde, d. h. die Sudras) wurde durch fortwährende Plackereien von uns (d. h. aus unserer Gemeinschaft) ausgetrieben, bloß um die Genugthuung zu haben, eine Gemeinde von (lauter) Parias zu haben.“ Und ein andermal: „Your Lutheran Missionaries unterstood to gather, but we understand only to scatter,“ d. h. „Eure (alten) lutherischen Missionare verstanden zu sammeln, wir (Engländer) verstehen nur zu zerstreuen.“ Ebenso mißbilligte das Verfahren seiner Landsleute in dieser Sache der erste Nachfolger Kohlhoffs, Missionar Taylor, in seinem „Memoir of the first centenary of the earliest Protestant Mission at Madras“ (1847).

Die etwa 400 Seelen zählende Gemeinde zu Pursebākam hielt sich etwa zwei Jahre lang nicht ohne beträchtliche Opfer ganz unabhängig. Die Männer, die ein Amt hatten, zahlten Monatsbeiträge, die Frauen veranstalteten eine sogenannte „Handvoll-Reissammlung“, indem sie täglich vor jeder Mahlzeit eine Handvoll Reiskörner in einen Spartopf schütteten, dessen Inhalt allwöchentlich von dem Kirchendiener eingesammelt wurde. Diese Reissammlung hat sich bis auf diesen Tag erhalten und ist auch anderwärts eingeführt. Die Männer konnten bezeugen, daß sie während dieser Zeit ein weit lebhafteres Interesse an der Kirche und dem Christentum gewonnen hätten als früher, einfach dadurch, daß die Sorge für ihre kirchlichen Bedürfnisse, die sie ehedem anderen überlassen hatten(!),

jetzt auf ihre eigenen Schultern gelegt war. In der Tat hat sich diese Gemeinde auch später vor anderen durch ihre Opferwilligkeit und ihr freilich auch oft zu weit gehendes Streben nach Selbständigkeit ausgezeichnet.

Aber da sie doch in Ermanglung eines ordinierten Geistlichen das heilige Abendmahl entbehren mußte, so erweckte in ihr die Kunde von dem Wiederaufleben der Trankebarer Mission schon frühzeitig den Wunsch, sich dieser anzuschließen.

Sobald Graul davon hörte, schrieb er an die Konferenz und ermahnte sie zur größten Vorsicht[1]) (26. August 1847.). Die Missionare waren darum doppelt beflissen, auch den Schein von Proselytenmacherei zu vermeiden. Erst als sich die Madrasser an Schwarz mit einem Gesuch um Aufnahme gewendet hatten (März 1848), bat dieser den damals gerade zum Behuf seiner Heimreise in Madrás weilenden Cordes, sich nach ihnen zu erkundigen. Das Ergebnis der Besprechung war einerseits, daß Cordes eine ziemlich vorteilhafte Meinung von ihnen gewann, so daß er am liebsten gleich als ihr Missionar bei ihnen geblieben wäre, andrerseits, daß sie sich entschlossen, ein Gesuch um Wiederaufnahme in die lutherische Kirche nach Trankebar zu senden. Dort machte man es aber den Bittstellern nicht leicht. 6 Monate dauerten die Verhandlungen.

Zuerst kamen 4 Bevollmächtigte der Gemeinde, geführt von dem Katecheten Adeikalam, nach Trankebar, um mit der Konferenz, und besonders den von dieser beauftragten Missionaren Schwarz und Mylius, zu verhandeln. Die Konferenz war geteilt. Ochs und Wolff waren gegen die Aufnahme, hauptsächlich aus Rücksicht auf die englische Mission und wegen der Besorgnis, daß die Madrasser in bezug auf die Kaste zu weit gehende Konzessionen beanspruchen würden. Doch einigten sich schließlich alle Konferenz-Mitglieder dahin, daß man die Gemeinde aufnehmen wolle, wenn sie folgende „Sieben Artikel" („jörschu Kölwi") unterzeichnen würde[2]):

1. Die Gemeinde unterwirft sich den Ordnungen der lutherischen Kirche in Lehre und Leben.

2. Sie nimmt ihre frühere Separations- und Verfassungs-Urkunde zurück. (Diese enthielt u. a. die Forderung an ihren früheren Geistlichen, keinen Pariakatecheten für die Sudrachristen anzustellen, sowie die Einrichtung ihres Kirchenwesens als society [Gesellschaft]).

3. In der Kirche und besonders beim heiligen Abendmahl ist kein Kastenunterschied.

4. Die Konferenz verspricht, die Gemeinde, soweit es ihr dermalen möglich ist, mit Wort und Sakrament zu versorgen. 5. Die Gemeinde trägt regelmäßig wie bisher zur Erhaltung von Kirchen und Schulen bei.

6. Bei Taufen und Trauungen sind gewisse Gebühren zu entrichten, die zur Gründung eines Kirchenfonds verwendet werden sollen.

7. Die Gemeinde sorgt für ihre Armen.

---

[1]) Die Stellung der Evangelisch-luther. Mission zur Ostindischen Kastenfrage, S. 50 ff. [2]) M.-Bl. 1849, 104.

Die Vertreter der Madrás-Gemeinde, die mit einer von allen Hausvätern unterschriebenen Vollmacht für die Verhandlungen versehen waren, hatten kein Bedenken, das, was sie bei der Trennung von der Wēpēri-Kirche gefehlt hatten, anzuerkennen und die ihnen vorgelegten 7 Artikel zu unterschreiben, nur machten sie hier und da eine Klausel. So fügten sie bei dem dritten Punkte (Kaste) die Bitte hinzu, daß man aus verschiedenen Gründen und wegen der Schwachheit der Gemeinde es in der Kirche (mit dem Getrennt-Sitzen der Sudrachristen und ihrem Vortritt beim heiligen Abendmahl) ebenso halten möge, wie vormals in Wēpēri und noch jetzt in dieser „Muttergemeinde in Trankebar". Doch gaben sie zu, daß die Sudra- und die Pariachristen in Christo Brüder seien, daß letztere an allen Rechten und Gütern, welche die ersteren in der Kirche genießen, Anteil haben, und daß also „nach der Schrift im Gottesdienste und bei dem Herantreten zum Altar gar kein Unterschied sei".

Diese Klausel fand aber den Beifall des Vorsitzenden der Konferenz nicht, er bestand darauf, daß sie zurückgezogen werde, sonst könne die Gemeinde nicht aufgenommen werden. Darauf strichen die Bevollmächtigten ihre Klausel und setzten statt derselben nur die Worte: „Wir geben zu, daß nach Gottes Wort jener Unterschied nicht existiert". Diese Erklärung erschien dem einen Teil der Konferenz als zu unbestimmt ausgedrückt, ja wie eine Umgehung der an die Madrasser gestellten Frage; da jedoch Ochs, der in ihr eine grundsätzliche Verurteilung der Kaste fand, auf Grund derselben seine Bedenken fallen ließ, so sah die Konferenz von einer anderen Formulierung ab, weil sie glaubte, daß dieselbe, wenn zusammengehalten mit der Zustimmung zum ersten Punkt, wohl genügen könne. Mag man auch die bei dem dritten Punkte gebliebene Unklarheit in betreff der Stellung der Gemeinde zur Kaste als einen Mangel ansehen, so bleibt doch das gewiß, daß den Madrassern von der Konferenz in bezug auf die Kaste keine Zugeständnisse gemacht worden sind.

Beinahe wäre aber die ganze Übereinkunft wieder hinfällig geworden, weil Ochs als Vorsitzender der Konferenz nun noch die Forderung stellte, daß alle Hausväter die 7 Artikel unterschreiben müßten. Darin sah die Gemeinde ein Mißtrauen gegen ihre vollzähligen Unterschriften, durch die sie sich schon in der Vollmacht ihrer Deputierten verpflichtet hatte, das mündliche und geschriebene Wort derselben als das ihrige anzuerkennen. Das Selbstgefühl der Großstädter regte sich, und so verweigerten sie die nochmalige Unterschrift.[1]) Hauptsächlich durch die Bemühungen des Gemeinde-

---

[1]) „Damals schrieb mir", erzählt Schwarz, „einer der tüchtigsten engl. Missionare, der die Bittsteller genau kannte (wohl Brotherton): Wir möchten diese doch nicht abweisen, sondern aufnehmen, weil zu befürchten sei, daß sie sonst, wenigstens zum größten Teile in die Schlingen der Römer fallen würden. Die Leute seien lutherisch, und es sei keine Aussicht, daß sie sich wieder zur englischen Kirche wenden würden. Dadurch wurden unsere Bedenken mehr oder weniger gehoben." M.-Bl. 1881, 214. Über die Ursachen dieser Entfremdung der Gemeinde s. M.-Bl. 1849, 82 f.

vorstehers Sóranam gelang es aber doch, die Erfüllung dieser drückenden Forderung durchzusetzen.

Nun war selbst Ochs überwunden. In der Oktober-Konferenz wurde die Aufnahme der Madrasser einstimmig beschlossen. — Wenn man so den Hergang dieser Verhandlungen sich vergegenwärtigt, darf man dann jene Missionare wegen dieses Beschlusses der Proselytenmacherei beschuldigen? Durften sie als Vertreter der lutherischen Kirche anders handeln und eine ganz selbständige Gemeinde zurückstoßen, deren Glieder einst meistenteils zu der Trankebarer Mission gehört hatten, die keine äußeren Vorteile oder Konzessionen sich ausbedang, sondern nur zu ihr als ihrer „Mutterkirche" zurückzukehren und sich ihr in Lehre und Wandel zu unterstellen wünschte? Solch ein Schritt wäre geradezu die Versäumnis einer Pflicht gewesen. War auch die Separation der Wēpēri-Gemeinde zunächst aus Kastenrücksichten erfolgt, so war doch jene rigorose Kastenstürmerei, der sie seit mehr als 12 Jahren ausgesetzt war, ein unberechtigter[1]) Bruch mit ihrer ganzen Vergangenheit, der sie tief verletzt, für immer den Gedanken an eine Rückkehr der Gemeinde in die englische Kirche verbannt und die Sehnsucht nach der Kirche der Väter wachgerufen hatte (Kap. 35). Zwar gab es unter den Bittstellern auch unlautere Elemente, die nachher offenbar wurden; aber wer will den Missionaren, die doch keine Herzenskündiger waren, dies zum Vorwurf machen? Daß jedoch damals noch ein guter Kern in der Gemeinde vorhanden war, das haben nicht bloß die Trankebarer Missionare, die sie aufnahmen und hernach pflegten, sondern auch, wie wir sahen, unparteiische englische Missionare deutlich genug bezeugt.

So können wir es nur als eine für beide Teile gnädige Providenz Gottes ansehen, daß die Trankebarer Mission sich mit der alten Wēpēri-Gemeinde zusammenschloß. Dadurch wurde die letztere vor dem Verfall bewahrt, und erstere von der kleinen dänischen Kolonie in die Hauptstadt von Süd-Indien geführt und dort vor aller Welt in den Besitz eines Hauptteiles von dem Erbe der alten Halleschen Mission gesetzt. Auf diese Weise kam die „dänische" Mission wieder wie vormals in Berührung mit einer „englischen" (im alten Sinn) Station; aber daß sie nicht von der hier in großer Macht- und Prachtentfaltung auftretenden anglikanischen Kirche und Mission ins Schlepptau genommen und anglisiert wurde, davor bewahrten sie schon die heftigen Anfeindungen von seiten mancher englischer Missionare, besonders der S. P. G, die nicht müde wurden, ihr Werk zu verurteilen. Daß es aber auch unter den letzteren

---

[1]) Man hatte bei ihrem Übergang zur englischen Kirche in betreff der Kaste nichts ausgemacht, ja Bischof Heber's Gutachten, das für die mildere Praxis eintrat, mußte sie in dem Glauben bestärken, daß die oft wiederholte Versicherung: „Es ist kein Unterschied", ernst gemeint sei.

Männer gab, welche die Stellung der Trankebarer Mission zu würdigen wußten, beweist ein Wort des schon öfters zitierten Missionars Brotherton.

„Ich betrachte“, sagte er einmal, „Ihre Mission als eine providenzielle; wenn sie nicht wäre, deren Grundsätze es erlauben, Leute mit diesen Kastenansichten aufzunehmen, so würden die meisten von ihnen geradezu verloren gehn. Ich habe es meinen Vorgesetzten gesagt, daß sie zu weit gehen, und ich will mich hüten, das Werk der guten alten Missionare zu zerstören, denen wir nicht wert sind, die Schuhriemen aufzulösen.“ (M.=Bl. 1860, 147.)

Die Trankebarer Konferenz ging nun sofort daran, ihren Beschluß auszuführen, und beauftragte Kremmer, die Bittsteller aufzunehmen. Dieser noch unerfahrene Missionar wurde zwar zunächst nur „vorläufig“, etwa bis zur Ankunft des eigentlich für diese Gemeinde in Aussicht genommenen Cordes für Madrás bestimmt, aber da Cordes in Trankebar nicht entbehrt werden konnte, so wurde Kremmers Wahl am 28. 9. 1849 als eine definitive anerkannt. Selten hat sich eine Wahl so glänzend bewährt als diese. Aus den 6—8 Monaten seines Wirkens in Madrás wurden 20 Jahre. Am 30. Oktober 1848 verließ er Trankebar, um im Palankin rasch nach Madrás zu reisen. Hätte er aber gewußt, was seiner in dem neuen Wirkungskreise alles wartete, so würde er wohl kaum so getrosten Mutes die Reise nach der Großstadt im Norden gemacht haben, die ihn am 6. November ans Ziel führte.

25. Kapitel.

Das Aufblühen der Station Madrás.

Madrás, tamulisch Senna-patnam genannt, die Hauptstadt der Madráspräsidentschaft, liegt in der nordöstlichen Ecke des Tamulenlandes nahe bei der Grenze des Sprachgebietes der Telugus, die einen ziemlich bedeutenden Bruchteil ihrer Bevölkerung ausmachen. Obgleich die sandige Küste, auf der die Stadt erbaut ist, wegen der starken Meeresbrandung vor der erst in den 70ger Jahren erfolgten Erbauung des Hafens den Schiffen nur eine unsichere Anfurt darbot, ist sie doch zu einem Haupthandelsplatz von Südindien geworden, in welchem ein viel regeres Leben pulsiert als in den anderen Städten des Tamulenlandes. Madrás wird auch „die Stadt der Erfernungen“ genannt, weil das Stadtgebiet, das sich um das 1638 erbaute Fort St. Georg als um den Mittelpunkt eines Halbkreises herumschließt, ein Areal von über einer deutschen Quadratmeile mit vielen Stadtteilen, Dörfern, Äckern und unbebauten Plätzen umfaßt. Die Stadt zerfällt in eine „Weiße“ und eine „Schwarze Stadt“, erstere das Europäerviertel mit vielen schönen, von großen Gärten und Gehöften umgebenen Europäerwohnungen, Regierungsgebäuden, Kaufhäusern, Kirchen usw., letztere der Wohnplatz der Eingeborenen, die hier in engen

Straßen dicht gedrängt zusammen wohnen. In dieser herrscht noch ungebrochenes Heidentum.

Madrás hatte im Jahre 1891 452518 Einwohner, von denen 80000 Muhammedaner, 39742 Christen, die übrigen Heiden waren. Die Christen verteilten sich auf etwa 16000 Europäer und Halbeuropäer und 23000 Eingeborene, von denen drei Viertel zur katholischen Kirche und etwa ein Viertel (6600 Seelen) zu den verschiedenen protestantischen Missionen gehörten. Im Jahre 1848 betrug die Zahl der eingeborenen Protestanten wohl kaum ein Drittel von diesem Bestande. Damals arbeiteten in Madrás 2 anglikanisch-kirchliche, 2 schottische, 1 amerikanische, die Londoner und die Wesleyanische Mission. Madrás war besonders in der Zeit der Ostindischen Handelskompanie ein schwer zu bebauender Boden. Hier in dieser Großstadt, wo sich Orient und Occident in täglichem Verkehr berühren, tauschen sie, wie es auch an anderen ähnlichen Handelsplätzen des Orients zu geschehen pflegt, eher ihr Böses als ihr Gutes aus. Der missionsfreundliche Polizeipräsident Elliot in Madrás klagte, wie Graul erzählt, in den stärksten Ausdrücken über die Verworfenheit der Bewohner dieser Stadt.

Kremmers Aufgabe in Madrás war keine leichte. Der verderbliche Einfluß der Großstadt, die zeitweilige Verwahrlosung und die langwierigen Streitigkeiten in der letzten Zeit waren nicht ohne nachteilige Folgen für die Wēpēri-Gemeinde geblieben. Neben einer Anzahl ehrenwerter frommer Familien, gab es in ihr auch zuchtlose, verwilderte Geister, die anfangs sich noch zurückhielten, aber dann um so wilder hervorbrachen. So war Madrás ein heißer Boden für einen unerfahrenen, ganz einsam dastehenden Missionar, der erst 1½ Jahre im Lande war und darum noch nicht einmal eine genügende Sprachkenntniß besaß.

Aber Kremmer war gerade für diese schwierige Station der rechte Mann. Er hatte von seiner Heimat (Schmalkalden) das Gepräge des hessischen Volksstammes: kernige Kraft, unbezwingliche Zähigkeit und Leutseligkeit, mitgebracht. Obgleich er nicht das Sprachtalent eines Mylius und den Scharfblick eines Cordes besaß und erst in reiferem Alter in das Missionsseminar eingetreten war, so hatte er doch durch eisernen Fleiß und eine ihm eigentümliche Energie und Konzentration des Geistes auf die jeweilig vorliegende Aufgabe eine tüchtige Bildung sich angeeignet. In der Schule des heiligen Geistes hatte er in seltenem Maße die Kunst des Gebetes gelernt, die er unermüdlich ausübte. Als Vorbild seiner Wirksamkeit setzte er sich besonders seinen frommen Landsmann Fabricius, dem er auch in mancher Hinsicht je länger desto ähnlicher wurde. Was aber zum Missionsamt gehört, hat er in langjähriger Praxis gelernt, das Gelernte treulich verwertet und als praktischer Missionar so viel geleistet, daß man ihn neben Cordes und Schwarz zu den Hauptgründern dieser Mission rechnen kann.[1])

Sobald er ein notdürftiges Unterkommen inmitten der Gemeinde in

---

[1]) Carl Friedrich Kremmer, ein Missionar bis zum Tode, ein Lebensbild von R. Handmann (Palmzweige, Größere Serie, Nr. 3).

dem Stadtteile Pursebākam gefunden hatte, ging er frisch an die Arbeit. Er nahm zunächst alle die auf, welche sich unterzeichnet hatten, etwa 400 Seelen.[1]) Dann richtete er den Gottesdienst nach dem Muster der Trankebarer Ordnung ein und fing sogleich an, tamulisch zu predigen, und zwar in der Weise, daß er seine Predigt, die er völlig niedergeschrieben hatte, ablas. Dies gefiel den Madrassern nicht. Sogleich nach der ersten Predigt gaben ihm die vornehmsten Männer zu verstehen, daß sie es lieber sähen, wenn er frei predigte. So schwer ihm dies damals noch fiel, verstand er sich doch dazu und brachte es durch seinen Fleiß und seinen steten und ausschließlichen Umgang mit den Tamulen allmählich so weit, daß ihm das Tamulische von den Lippen floß wie seine Muttersprache. So wurde er ein bei den Tamulen sehr beliebter volkstümlicher Prediger, dessen einfache, aber durch seine drastische und lebenswarme Redeweise packende Predigten sie trotz seiner mangelhaften Aussprache mit gespannter Aufmerksamkeit und leuchtenden Augen anhörten.

Die pastorale Pflege der neu übernommenen Gemeinde nahm zunächst Kremmers ganze Kraft und Zeit in Anspruch. Bei den vielen Schäden, an denen die Gemeinde krankte, war seine Aufgabe eine Art kirchliches Restaurationswerk. Geleitet von gesunden kirchlichen Grundsätzen, suchte er diese Schäden durch den rechten Gebrauch der Gnadenmittel zu heilen. Vor allen Dingen stellte er das ganze Gemeindeleben unter Gottes Wort.

Ein reges gottesdienstliches Leben begann, wenn auch noch beengt durch den Mangel eines geeigneten Lokales, denn zunächst wurde Gottesdienst in einem gemieteten tamulischen Hause in Pursebākam gehalten.

In der Überzeugung, daß eine gründliche Heilserkenntnis die Vorbedingung eines gesunden Glaubenslebens und männlicher Festigkeit im Christenstande sei, suchte Kremmer nicht bloß durch seine geistgesalbten Predigten im Hauptgottesdienste, sondern auch in Nebengottesdiensten vor allem durch Schriftauslegung und katechetische Unterredungen über den kleinen Katechismus und später auch über die Augsburgische Konfession die Jungen wie die Alten mit der lutherischen Heilslehre recht vertraut zu machen,

---

[1]) Da dieser Aufnahme lange Verhandlungen vorhergegangen waren und alle Familienväter durch eigenhändige Unterschrift eine befriedigende Erklärung abgegeben hatten, so sah die Konferenz von einem vorherigen Unterricht der Bittsteller, die ja in ihrer Jugend nach dem lutherischen Katechismus unterrichtet worden waren, ab. Kremmer berichtet darüber: „Ich habe nach unserer Konferenzbestimmung die Gemeinde als eine selbständige in den Verband unserer Kirche aufgenommen und sie hat versprochen, so viel als möglich zur Bestreitung ihrer kirchlichen Bedürfnisse beizutragen." Zum Abendmahl hat er aber nicht alle ohne weiteres zugelassen. Am 1. Advent empfingen es nur etwa 90 Christen. Dagegen wurden die später übertretenden Gemeindeglieder vor der Aufnahme erst im Katechismus unterrichtet. (Miss.-Bl. 1849, 85.)

was ihm bei den begabteren Männern der Gemeinde in besonderem Maße gelungen ist. Daneben war er unermüdlich in der Seelsorge und scheute weder weite Wege in dem weitläufigen Madrás, noch späte Nachtstunden, noch viel Ärger und Kränkungen, wo es galt, Verlorene zu suchen und zur Herde zurückzubringen. So hat er als Seelsorger an seiner Gemeinde Großes geleistet und ist seinen Amtsbrüdern ein Vorbild geworden. In wöchentlichen öffentlichen Gemeindeversammlungen wurden alle Gemeindeangelegenheiten besprochen, Streitigkeiten geschlichtet usw.

Eine schwierige Aufgabe war die Einsammlung der Gemeindebeiträge.[1]) Die Gemeinde hatte sich ja verpflichtet, alle ihre kirchlichen Bedürfnisse (mit Ausnahme des Gehalts des Missionars) selbst zu bestreiten. Da der Missionar die Einsammlung dieser Gemeindebeiträge allein nicht ausführen konnte, veranlaßte er, gemäß der mit der Konferenz getroffenen Übereinkunft, die Gemeindeversammlung, zwei Männer auszuwählen, die als Diakonen sowohl in Sachen der Kirchensteuer als der Gemeindeverwaltung ihn unterstützen könnten. Die Wahl fiel auf zwei der vornehmsten Männer, die schon in der Zeit der Separation an der Spitze der Gemeinde gestanden hatten: Sóranam Püllei, einen begabten, tüchtigen Tamulen, der in einem Büreau der englischen Regierung angestellt war, und Rāsappen Püllei, einen wohlhabenden Buchbindermeister. Beide segnete Kremmer im öffentlichen Gottesdienste des 1. Advent 1849 auf Grund von Apostelgeschichte 7 mit Gottes Wort und Gebet ein.[2]) Beide Männer traten nun ihrem Pastor zur Seite und unterstützten ihn eifrig und mit Aufopferung ihrer freien Zeit und Kraft, teilweise auch mit persönlichen Opfern, in der schwierigen Leitung der äußeren Gemeindeangelegenheiten. Besonders Sóranam wurde lange Zeit die rechte Hand des Missionars.

Kremmers unermüdliche Tätigkeit blieb nicht ohne Frucht. Mit steigender Bewunderung sah der bessere Teil der Gemeinde das Wirken ihres neuen Seelsorgers an. Dankbar nahmen sie die lang entbehrten Güter des Hauses Gottes aus seiner Hand und schlossen sich eng an ihn an. Sie versäumten keinen Gottesdienst und lernten wie Schüler bei ihm in den langen Katechisationen und Abendgottesdiensten. Oft waren sie so ergriffen von seiner Predigt, daß sie nach dem Gottesdienst des Nachts noch im Betsaale zusammenblieben und sich im Gebet miteinander vereinten und

[1]) Die Gemeindeglieder wurden je nach ihrem Einkommen in 4 Klassen geteilt: die zur 1. Klasse gehörten, zahlten monatlich damals 1 Rupie (2 Mk.), die 2. Klasse 1/2 Rup., die 3. Klasse 1/4 Rup., die 4. Klasse 1/8 Rup. Von 1 Mk. Einkommen etwa 3 Pfg. Das höchste Einkommen eines Christen betrug damals 35 Rup., später mehr. Außerdem betrug die Gebühr z. B. für eine Taufe 1/2 Rupie.

[2]) Das Gebet entnahm er den „Apostolischen Konstitutionen“ 8, 18. Durch die etwas feierliche Ausgestaltung dieser Einführung wurde in den beiden Diakonen die Meinung erweckt, als hätten sie eine Art Ordination und unverlierbaren Amtscharakter erhalten. Darum ist sie später nie wieder angewendet worden.

stärkten. In den Zeiten der schlimmsten Anfechtung von außen, hielten sie jeden Sonnabend eine besondere Betstunde. Es ging eine Erweckung und ein Zug der ersten Liebe durch die Gemeinde in den ersten 10 Jahren. Ihre Frucht war ein Stamm treuer, ihrer Kirche aufrichtig zugetaner, dem HErrn in einem frommen Wandel dienender Christen. Hausandacht, Sonntagsheiligung und schöne Festfeiern waren in ihren Häusern üblich. Manche der älteren Christen beugten wie ihr Seelsorger täglich dreimal ihre Knieen vor Gott. Der alte Katechet Njānaoliwu starb auf seinen Knieen liegend, während eines Gebets.

Ihre Dankbarkeit bewies die Gemeinde auch durch reiche Beisteuer für ihre Bedürfnisse. In den 3 Jahren 1849—1851 brachten sie 1500 Rupien (3000 Mark) auf; davon konnten die Gehalte der Kirchendiener (Katechet und Sakristan) und, wenigstens in den Anfangsjahren, auch die der Lehrer bestritten werden. Unterstützt durch eine besondere Sammlung kaufte Kremmer im Jahre 1850 das gemietete tamulische Haus mitten in Pursebākam für 900 Rupien, welches zum Lokal für Gottesdienst und Schule hergerichtet wurde, und erwarb auch (zum Teil durch eine Schenkung) das daran anstoßende Grundstück für den geplanten Kirchbau.

Noch im Jahre 1849, bald nach Ostern, eröffnete er für die Gemeindekinder eine tamulische Knabenschule mit 48 Schülern und eine Mädchenschule mit 31 Mädchen. Beide Anstalten bestehen bis auf diesen Tag und haben großen Segen gestiftet.

Aber neben diesen Lichtseiten fehlte es auch nicht an tiefem Schatten. Wie überall, wo Gottes Wort mit Ernst gehandhabt wird, gab es auch in Pursebākam manchen Rumor und eine Scheidung unter den Gemeindegliedern. Als Kremmer alle die, welche öffentliches Ärgernis gaben, und derer waren infolge der langen Vernachlässigung nicht wenige, besonders solche, die in Sünden wider das sechste Gebot lebten (15—20 Familien), ohne Ansehen der Person schonungslos strafte oder denen, welche in offener Feindschaft gegeneinander lebten, den Zutritt zu dem Altare des Herrn verweigerte, erhob sich heftiger Widerspruch. Manche so Gestrafte vergriffen sich tätlich an dem eifrigen Missionar oder sie verfolgten ihn mit Schmähungen und hetzten die Partei, der sie angehörten, gegen ihn und seine Gehilfen auf. Auch die Einforderung der Gemeindesteuer bei den Lässigen, die, wenn alles nichts half, durch scharfe Zuchtmittel, z. B. Verweigerung der Trauung und des Begräbnisses oder sogar durch zeitweiligen Ausschluß von dem Abendmahle eingetrieben wurde, machte viel böses Blut.

Das Feuer des Parteikampfes brach aber offen hervor, als die zwei neuen Diakonen eingesetzt wurden. Ein Gemeindeglied, das sich bei der Wahl ungerechterweise zurückgesetzt glaubte, stellte sich an die Spitze der Unzufriedenen und erregte einen solchen Aufruhr in der Gemeinde, daß eine Spaltung unvermeidlich zu sein schien. Rasch entschlossen griff Kremmer zu dem Äußersten und schloß 13 Familienväter am 2. Adventssonntage 1849 aus. Durch diese scharfe Maßregel wurde die Sache zunächst verschlimmert; denn die Ausgeschlossenen, dadurch nicht eingeschüchtert, traten

nun mit ihrem feindlichen Gegensatz gegen ihren Pastor und die Gemeinde um so entschiedener hervor, indem sie auf dem Kirchgrunde eine Bethütte für sich errichteten, in der sie zum Ärgernis der Gemeinde einen besonderen Gottesdienst einrichten wollten. Nur durch Anrufung der Hilfe der Polizei gelang es Kremmer, diesem Unfug zu steuern. Zwar kehrten einige von diesen Ausgeschlossenen reumütig zurück, aber die Mehrzahl agitierte fortwährend in der Gemeinde gegen Kremmer und seine Diakonen, und als sie nichts mehr in der Gemeinde ausrichten konnten, traten sie mit ihrem Anhang (zusammen 60 Gemeindeglieder) im Sommer 1851 wieder in die alte englische Wēpēri-Gemeinde zurück, wo sie von einem eingeborenen „Priester", namens Arulappen, einem intriganten Mann, auf Befehl des Bischofs ohne weiteres aufgenommen wurden. Dies war für Kremmer eine Ursache bitteren Schmerzes, aber seine Gegner triumphierten und glaubten schon den Zusammenbruch der Gemeinde vorauszusehen. Aber es war ein kurzer Triumph, denn nach einigen Jahren kehrten jene Abtrünnigen fast alle reumütig zu der lutherischen Gemeinde zurück, wo sie wieder Aufnahme fanden, nachdem sie ihre Sünde öffentlich bekannt hatten.

Auch von außen her hatte Kremmer viele Anfeindungen zu erleiden. Daß der deutsche Missionar es gewagt hatte, eine Gemeinde, die sich von der S. P. G.-Mission getrennt hatte, aufzunehmen, das hatte einen Sturm der Entrüstung in den englischen Missionskreisen in Madrás hervorgerufen. Es hagelte eine Zeitlang in den englischen Zeitungen,[1]) die in Madrás erschienen, von Angriffen auf ihn und später auch auf den bei ihm weilenden Direktor Graul (wegen dessen milder Stellung zur Kastenfrage. S. Kap. 35).

Was tat Kremmer? Er schwieg zu allen Angriffen mäuschenstill und befahl seine Sache Gott. Diese Kämpfe hatten aber das Gute, daß die Gemeinde durch sie geläutert wurde und sich um so enger an ihren Seelsorger, der um ihretwillen so viel zu leiden hatte, anschloß, immer mehr von aller Hinneigung zum englischen Wesen sich innerlich lossagte und der lutherischen Art und Weise sich immer entschiedener zuneigte. Und nachdem die unlauteren Elemente aus der Gemeinde ausgeschieden und die Ärgernisse beseitigt waren, trat eine Zeit heilsamen Friedens ein. Kurz, die Trübsal hatte großen Segen.

Gott war mit Kremmer. Trotz allen Anfeindungen und Austritten wuchs die Gemeinde zusehends. Im Anfang nahm Kremmer fast jeden Sonntag Nachzügler auf, die erst aus Furcht sich nicht unterschrieben hatten. Von diesem Zug zur lutherischen Kirche wurden auch römische Christen und Heiden angesteckt, so daß die Seelenzahl im ersten Jahre um 100 zunimmt. Graul schrieb damals aus Madrás: „Kremmer lebt und webt in seiner Gemeinde und gedenkt dabei auch der Heiden, wie wohl keiner unserer Missionare". So bemerken wir in dieser Gemeinde seit 1849 ein stetes Wachstum, bis die Seelenzahl 1858 auf 700, also fast um 75 Prozent gestiegen ist, so daß sie eine Zeitlang eine der größten Gemeinden und

[1]) M.-Bl. 1856, 68 ff.

jedenfalls die größte Sudra-Gemeinde in Madrás war. In den Stadtteilen Sindātripetta und Rājapuram wurden besondere Gottesdienste eingerichtet, die der Sammelpunkt von zwei besonderen kleinen Gemeinden wurden.

Bei diesem Wachstum der Seelenzahl ging es äußerlich sehr ärmlich zu. Manche Dorfgemeinde hatte eine würdigere Stätte für ihre Gottesdienste als die lutherischen Christen der Hauptstadt. Sie hielten ihre Gottesdienste erst in einem gemieteten, dann in einem gekauften „eingeborenen Hause".

Diese Häuser sind meist einstöckig und in der Weise gebaut, daß die Zimmer sich um einen in der Mitte des Gebäudes befindlichen offenen, viereckigen Hofraum herumschließen. Diese Zimmer haben nach der Straße zu keine oder nur wenige kleine Fenster und sind innen nach dem Hofraume zu von einer Veranda umgeben, deren Dach weit herabreicht. Bei dieser Bauart gebricht es diesen Zimmern natürlich sehr an Licht und Luftzug. In einem solchen Hause, das in der einen Hälfte (dem offenen Hofraume und der Veranda) der Unbill der Regenzeit preisgegeben, in der anderen Hälfte schlecht ventiliert war, hat Kremmer 8 Jahre lang Gottesdienst gehalten. Im Sommer konnten Europäer es manchmal wegen großer Hitze darin kaum aushalten. Und im Monsun klagten selbst die Eingeborenen über den mangelhaften Schutz gegen das Wetter.

Darum bat die Gemeinde schon frühzeitig um Beihilfe zu einer Kirche, und auf ihre Bitte bewilligte das Kollegium bald 4000 Taler für den Kirchbau. Aber weil Kremmer alle Hände voll zu tun hatte mit der geistlichen Erbauung seiner Gemeinde und für äußerliche Sachen, wie Bauten u. dgl., wenig Geschick besaß, so zog sich der Bau bis zum Jahre 1855 hin. In diesem Jahre übernahm der eifrige Diakon Rāsappen die Ausführung desselben, und es gelang ihm, unter großen persönlichen Opfern ein solides, für lange Zeit ausreichendes, einfaches Gebäude mit einem flachen Dach und einem Glockenturm herzustellen. Die Freude über das neue Gotteshaus war nach der langen Wartezeit um so größer. Die wohlhabenderen Gemeindeglieder wetteiferten mit einander, die Kirche auszuschmücken. Die feierliche Weihe[1]) der „Adcikalanāther-Kirche" (d. h. Kirche des HErrn, der unsere Zuflucht ist), die Senior Cordes am 7. Dezember 1856 vollzog, stellte die Gemeinde auf einen Höhepunkt ihrer Entwicklung. Damit trat sie nun auch mehr an die Öffentlichkeit, und zwar als eine innerlich gefestigte, lebensfähige Gemeinde, so daß das Gerede von ihrem baldigen Untergang und der Spott über ihre Ärmlichkeit verstummte. Das Festprogramm mit selbstgedichteten Festliedern, das eines ihrer Glieder, Munschi Samuel, herausgab, zeigte, daß sie auch geistig bedeutende Männer zu den ihren zählte.

Daß aber über dem äußeren Ausbau der Station die innere Erbauung und Förderung der Gemeinde nicht vernachlässigt wurde, wollen wir schließlich noch an einem Beispiele nachzuweisen suchen. Wir ent-

[1]) M.-Bl. 1857, 88 ff.

nehmen dies einem Berichte von Kremmer[1]) vom 10. November 1857, dem nicht der bescheidene Berichterstatter, sondern Graul die Überschrift gab: „Es ist besser geworden in der Gemeinde.“ Kremmer zeigt dies mit bezug auf die Kaste.

Die ersten Gemeindeglieder, die aus Wēpēri kamen, und die meisten später Aufgenommenen waren sämtlich Sudras, manche aus hohen Abteilungen. Wegen ihres Festhaltens an ihren Kastensitten nannte man sie „Caste christians“. Sie nannten sich selbst „Tamil christians“, d. h. Christen aus der Sudrakaste. Infolge der früheren Kämpfe waren sie natürlich in bezug auf die Kaste besonders empfindlich und leicht erregbar. Als Kremmer im April 1849 die ersten Pariafamilien aufnahm, und diese in das enge Kirchenlokal mit eintreten sollten, um am Gottesdienste teilzunehmen, da erhob sich erst einiges Murren bei manchen Gemeindegliedern, aber der Diakon Sóranam und ein anderer Mann wußten die Murrenden zu beschwichtigen. Bald hatte niemand mehr etwas gegen ihre Zulassung. Da noch nicht alle Sudrachristen so weit waren, daß sie die althergebrachte Sitte der Absonderung von den Parias hätten aufgeben können, so gestattete Kremmer den Sudrachristen, die es verlangten, besondere Sitzplätze in der Kirche und den Vortritt bei dem gemeinsamen Abendmahl, aber er ermahnte sie immer, ihren Pariabrüdern mit Liebe entgegenzukommen. Und da er aller Zwangsmaßregeln und Eingriffe in das häusliche Leben der Sudrachristen sich enthielt und das Vertrauen der Gemeinde besaß, so schwand allmählich ihre heimliche Angst, daß die Zulassung der Parias ihnen, so wie früher, neue bittere Erfahrungen und Verluste bringen werde.

Infolgedessen legten die geförderteren Gemeindeglieder ihre Scheu vor den Parias immer mehr ab und hatten ihre Freude daran, ihre Bruderliebe an ihnen auf mannigfache Weise zu betätigen. Sie unterstützten die armen Pariachristen in ihrer Armut, manche vertraten Patenstelle bei ihnen, wenn sie getauft wurden, andere setzten sich absichtlich in ihre unmittelbare Nähe in der Kirche, ja manche knieten beim heiligen Abendmahl freiwillig mit ihnen zusammen in einer Reihe vor dem Altar und empfingen sogar das Abendmahl manchmal nach ihnen, selbst nach den verachtetsten Tōddis (Ausfegern, die noch unter den Parias stehen), so daß selbst Gegner von Kremmer, die das mit ihren Augen sahen, ihm das Zeugnis nicht versagen konnten, daß er durch seine Milde mehr erreicht habe, als die Engländer einst in Wēpēri mit ihren strengen Gewaltmaßregeln. In der Knaben- und Mädchenschule wurde der Kastenunterschied gar nicht beachtet.

Daneben versäumte Kremmer nicht, was in jenen Streitigkeiten zum Nachteil der Gemeinden gar oft versäumt wurde, nämlich auch den Parias die ihnen sehr nötigen Ermahnungen zur Demut und Ehrerbietung gegen die Sudras zu geben, und gestattete ihnen nicht,

[1]) Kremmers mit großer Regelmäßigkeit eingesandte Berichte zeichnen sich durch große Nüchternheit und Offenheit aus. Wenn er aber oft gerade die dunkeln Schatten seiner Gemeinde auf das Eingehendste ausmalt, so hat er Grauls Grundsatz wohl etwas zu einseitig aufgefaßt. Aber dadurch sind seine Berichte um so glaubwürdiger auch da, wo er Gutes erzählt.

durch ein stolzes, herausforderndes Benehmen gegen die Sudrachristen das friedliche Verhältnis zu stören.

Freilich, weil die zur Gemeinde gehörigen Parias meistens mittellose Tagelöhner oder Almosenempfänger waren, so konnte man sie damals nicht zur Gemeindeversammlung zuziehen, und allmählich betrachteten die Sudrachristen die Teilnahme an den Gemeindeversammlungen als ihr Vorrecht. Das war eine bittere Wurzel, die nach 30 Jahren noch bittere Früchte trug. Aber damals trat dieser Mangel nicht hervor. Deshalb mußten selbst die Missionare, die in dem „Kastenstreit" Kremmers Gegner waren, ihm die Anerkennung zollen, daß er in bezug auf die Kaste mehr gearbeitet und mehr erreicht habe als andere.

Als im Jahre 1859 Missionar Schwarz diese Gemeinde einmal auf kurze Zeit zu pflegen hatte, gab er ihr das Zeugnis, daß sie eine der besten im Tamulenlande sei.

Es war noch lange nicht alles gut in ihr, aber „es war besser geworden." (Über die nach Kremmers Weggang eingetretenen Veränderungen s. Kap. 37.)

26. Kapitel.

Die Station Pudukōtei.

Fast zu gleicher Zeit, als sich die Trankebarer Mission nach Norden zu ausbreitete, bekam sie in dem südwestlich gelegenen einheimischen Vasallenstaate Pudukōtei, von den Tamulen gewöhnlich Tondamān-Land genannt (von "Tondamān", auch Tondimān, Landvoigt), ein neues Arbeitsfeld. Dies führt uns in ein ganz neues, urindisches, von der englischen Kultur noch wenig belecktes Gebiet.

Der erste Rādscha-Tondamān, von Geburt ein Glied der Kaste der Kaller (d. h. Diebe), war ursprünglich ein einfacher Großgrundbesitzer gewesen, der in dem Aufstande der „Poligar" (Paleiakārer d. h. Häuptlinge in befestigten Lagerplätzen) in Südindien den Engländern durch die Gefangennahme eines tapferen Anführers dieser Poligār, einen großen Dienst geleistet hatte. Zum Dank dafür erhob ihn die Ostindische Handelskompanie zum Tondamān und belehnte ihn mit einem kleinen Landstrich, der von den Provinzen Tandschāur und Tritschinopoli im Norden und Westen und von Madura im Süden umschlossen wird. Doch steht dieser Fürst immer unter der Aufsicht eines höheren englischen Beamten, des Kollektors (Kreishauptmannes) von Madura oder Tritschinopoli. Das Tondamānland ist etwa 1300 englische Quadratmeilen groß, ein unfruchtbares, teilweise mit Dschangel bedecktes Land, das von den Eingeborenen wegen seines Mangels an Flußbewässerung ein „gen Himmel schauendes", d. h. von dem unsicheren tropischen Regen abhängiges Land genannt wird. In den Dschangeln finden sich wilde Schweine, Büffel, Antilopen u. a. Wild.

Nach der Volkszählung von 1891 hatte dies Land damals 373 096 Bewohner, die sich auf 306 Dörfer und die Hauptstadt verteilten. Die meisten dieser Bewohner gehören zur Kallerkaste, die früher wegen ihrer Raubzüge sehr verrufen war. Jetzt sind sie meist ansässige Bauern, die sich, wenn auch kümmer-

lich, vom Ackerbau nähren, der auf dem steinichten Boden des Tondamänlandes wenig abwirft. Darum greifen viele unter ihnen auch jetzt noch zu, wo sie ohne Gefahr, entdeckt zu werden, etwas stehlen können. Viele Dorfbewohner sind noch der Anbetung der Dämonen, der ursprünglichen Religion der Drawiden, ergeben, doch hat der Brahmanismus in den Hauptorten die Vorherrschaft. Da alle höchsten Posten im Lande mit Brahmanen besetzt sind, so haben diese den größten Einfluß auf die Regierung. Die katholische Mission hat hier wohl schon im 18. Jahrhundert von Tritschinopoli her Eingang gefunden und in Āur u. a. O. ziemlich ansehnliche Gemeinden gesammelt. Die Hauptstadt des Landes, Pudukōtei, d. h. Neuburg, (1891: 16885 Einwohner) ist eine Schöpfung des ersten Rādscha und eines sehr energischen Kollektors von Madura. Sie ist so regelmäßig gebaut wie etwa Mannheim. Die Einwohner sind sämtlich Erzheiden. Wie konnte da das Evangelium Platz finden?

In den dreißiger Jahren gründeten christlich gesinnte Engländer und Halbeuropäer in Madrās, die gern etwas für die Bekehrung der Tamulen tun, aber sich keiner der vorhandenen englischen Gesellschaften anschließen wollten, eine eigene Missionsgesellschaft, die sie „Indian Mission Society“ nannten. Was sie nach Pudukōtei geführt, ist dem Verfasser nicht bekannt geworden, vielleicht der Umstand, daß es dort keine andere evangelische Mission gab.[1]) Ein europäischer Missionar stand nicht zu ihrer Verfügung. Es scheint, daß sie als „Indische Missionsgesellschaft“ einen Versuch machen wollten, ihr Werk durch Eingeborene auszurichten. Sie stellten einen der tüchtigsten Gehilfen von Rhenius in Tinnewēli (S. 20), seinen früheren Hauptkatecheten David Püllei, als ihren Agenten in Pudukōtei an. Anfangs schien diesem alles zu glücken. Obgleich die Heiden der Hauptstadt sich verbündet hatten, ihm keinen Raum zu geben, so gelang es doch (wenn man einer mündlichen Tradition Glauben schenken darf) dem ebenso energischen, als klugen Katecheten im Jahre 1836, das Haus einer indischen „Rahab“ heimlich zu kaufen und auf diese Weise in der Residenz Fuß zu fassen. Nach diesem ersten Erfolg breitete sich das Werk auf mehrere Dörfer in dem Ländchen aus, wo Schulen errichtet wurden. Für diese gewann der Rādscha so viel Interesse, daß er auf den Rat des Kollektors Blackburn für jede dieser Schulen Land schenkte, von dessen Ertrag ein kleiner Teil der Unkosten bestritten werden konnte. Trotz aller Schwierigkeiten fing das Werk bald an, sich hoffnungsreich zu entwickeln, als es plötzlich durch ein Zerwürfniß zwischen dem „Hilfsmissionar“ David und seiner Gesellschaft gestört wurde.[2])

Nach den vorliegenden Quellen scheint so viel gewiß, daß David in seinem eigenmächtigen Vorgehen seine Befugnisse überschritt, und weil

---

[1]) Nach einer Mitteilung von Miss. Schwarz (1881, 245) beabsichtigten sie anfangs den von der Engl. Kirchenmission ausgeschiedenen Rhenius zu unterstützen, und wählten erst nach seinem Tode Pudukōtei als Arbeitsfeld.

[2]) David wird verschieden beurteilt. Die einen, besonders Ochs (in M.-Bl. 1847, 355) verurteilen ihn als einen ganz unlauteren, herrschsüchtigen Menschen,

er sich weigerte, den Anordnungen seiner Gesellschaft Folge zu leisten, von ihr in Ungnade entlassen wurde. Bald darauf (1845) übergab die Madrasser Gesellschaft, die vor ihrer Auflösung stand, ihre Mission den amerikanischen Missionaren (vom Bostoner Board) in Madura, stellten aber dabei die Bedingung, daß David nicht wieder angestellt werden dürfe.

Obgleich die energischen Amerikaner, so viel wir wissen, niemals einen ihrer Missionare in Pudukōtei stationierten, so gaben sie sich doch viel Mühe, durch eingeborene Kräfte die Arbeit in Schwung zu bringen. Sie stellten eine ziemliche Anzahl Katecheten und Lehrer in verschiedenen Ortschaften an und hatten auch einigen Erfolg: sie zählten im Jahre 1848 190 Christen und 13 Schulen. Aber jener entlassene David Püllei war ihnen ein Pfahl im Fleisch. Dieser weigerte sich, wegen seiner Geldforderungen, die er noch an seine frühere Gesellschaft und nun auch an deren Erbin stellen zu müssen glaubte, das Stationseigentum, (Grundstücke, Inventar und Kirchenbücher) herauszugeben, und als er mit Hilfe der Gerichte dazu gezwungen worden war, trennte er sich mit seinem Anhang ganz von der amerikanischen Mission und suchte Anschluß und Ordination bei verschiedenen Missionen, zuletzt auch bei der Konferenz in Trankebar. Auf das wiederholte Ansuchen von mehreren mit David verbundenen Christen sandte diese, nachdem sie dem amerikanischen Missionar in Madura hiervon Mitteilung gemacht und ihn um eine Zusammenkunft in Pudukōtei gebeten hatte, zwei Delegierte nach Pudukōtei (Ochs und Schmeißer), um alles an Ort und Stelle zu untersuchen (Mai 1847). Bei den eingehenden Besprechungen mit den Bittstellern fand Ochs bei diesen und besonders bei David so viel „zweizüngiges, lügenhaftes Wesen“, daß er sie alle mit ernsten Worten strafte und ihr Gesuch zurückwies. Da aber die Amerikaner wegen Mangels an Arbeitern ihre Tätigkeit auf die Provinz Madura beschränken wollten, so boten sie im Jahre 1848 den Trankebarern die ganze Station Pudukōtei mit Zubehör als Geschenk an, das natürlich freudig angenommen wurde.

Im Januar 1849 reiste Ochs mit Wolff über Kumbakōnam und Tandschāur wiederum nach dem von Mājáweram etwa 36 Stunden entfernten Pudukōtei, wo sie bei dem Rādscha freundliche Aufnahme und gute Verpflegung fanden. Am nächsten Tage, 8. Januar, gingen sie in die „englische Schule“, die zugleich als Betsaal diente, hielten dort mit den versammelten 24 Christen eine kurze Andacht und ließen diese ihre Willigkeit, sich der lutherischen Mission anzuschließen, einstweilen durch ihre Unter-

---

andere, z. B. Schwarz (im Miss.-Bl. 1855, 364; 1881, 245), geben ihm ein besseres Zeugnis, ohne jedoch in Abrede zu stellen, daß er sich mancher „Mißgriffe“ schuldig gemacht habe. Sein letzter Seelsorger Ouchterlony bezeichnete ihn als einen ränkesüchtigen und streitsüchtigen Menschen. Dies letzte Urteil fällt wohl am meisten ins Gewicht.

schrift bezeugen. Dann besuchten sie auch die zur Station gehörenden Dörfer Wailōgam und Nedungudi, Mötupatti und Ladschmipuram (jedes dieser Dörfer mit kleiner Gemeinde und Schule) und Pungudi mit römischen Christen, die übertreten wollten, im Unterricht und mit einer Schule. Im ganzen Lande fanden sie nur noch etwa 100 Seelen, 8 Schulen, 3 Kapellen und 8 Katecheten und 7 Lehrer. Gemeinden und Schulen waren wohl infolge der mangelnden unmittelbaren Aufsicht eines Missionars in einem traurigen Zustande. Da aber die Heiden hier empfänglicher für die Predigt des Evangeliums zu sein schienen als anderwärts, so glaubten die beiden Missionare hier doch ein vielversprechendes Arbeitsfeld erlangt zu haben. Besonders ermutigt fühlten sie sich durch das freundliche Entgegenkommen des jungen Rädscha, namens „Rāmatschandra Tondamān Bahadur“.

Dieser zwanzigjährige Fürst hatte zu seinem Unglück seinen tüchtigen Vater, den Begründer des kleinen Reiches, früh verloren und war bald an die Regierung gekommen. Er hatte bei einem englischen Hofmeister eine gute englische (weltliche) Ausbildung genossen, so daß er mit der englischen Umgangssprache und Etikette ganz vertraut war. Der jugendliche Thronerbe nahm sich anfangs der Regierungsgeschäfte mit vielem Fleiße an, aber bald geriet er in die Netze der schlauen, herrschsüchtigen Brahmanen, die ihn (mit Hilfe der Tempeltänzerinnen) durch Wollust zu entnerven und sich dienstbar zu machen suchten. Das gelang leider nur zu gut: der Rädscha trieb es später schlimmer als Ludwig XV. von Frankreich. Darum stellte ihn die englische Regierung unter die strikte Aufsicht des Kollektors von Tandschäur oder Tritschinopoli. Graul, Reise IV, 238 ff. M.-Bl. 1849, 179.

Den Missionaren gegenüber bewies er sich stets sehr freundlich, bewirtete sie, wie auch andere europäische, (namentlich englische) Gäste in seinem mit europäischem Comfort ausgestatteten Ruhehaus aufs beste, beschenkte sie und half ihnen durch allerhand Gefälligkeiten. Er teilte mit den Tamulen eine besondere Vorliebe für die deutschen Missionare, weil die freundliche, umgängliche deutsche Art ihm besser zusagte als das steifere, den Eingeborenen gegenüber herablassend oder wohl gar herrisch sich gebahrende Wesen der Engländer, und weil sie ihm keinen bösen Leumund machten. Freilich einer religiösen Beeinflussung war dieser tamulische Felix ganz unzugänglich.

So hatte die Trankebarer Mission mit einem Male ein neues Arbeitsfeld im Innern des Landes bekommen, und sie nahm um so freudiger davon Besitz, als es als ungesuchtes und unbestrittenes Geschenk ihr in den Schoß fiel. Freilich erkannte man bald, daß die Bebauung dieses Feldes mit besonderen Schwierigkeiten verknüpft war: die abgelegene Lage, die Mühseligkeiten der Reisen in diesem Lande mit seinen schlechten, durch Räuber unsicher gemachten Straßen, brückenlosen Flüssen, pfadlosen Dschangeln, die heimliche und offene Feindschaft der hier dominierenden Brahmanen gegen das Christentum, viel Streit in den Gemeinden, (ein durch Davids Parteiwesen entstandenes Erbübel dieser Station), die allmählich immer

offener zu Tage tretende Unempfänglichkeit der Heiden — dies alles erschwerte die Bearbeitung dieses steinichten Ackers in einem außerordentlichen Maße. Deshalb wurde diese Station für die eingeborenen Gehilfen aus Trankebar je länger desto mehr ein Land des Schreckens, wohin sie nur sehr ungern sich schicken ließen. Auch manchen Missionaren fehlte die Freudigkeit, diesen Dornenacker zu bebauen.

Zuerst bestimmte die Konferenz den jungen Wolff zum Missionar von Pudukōtei, aber dieser hatte sich erst im Juli 1848 mit einer Tochter des gastfreundlichen Kaufmanns van Someren in Madrás verheiratet und wollte nicht eher nach der neuerworbenen Station ziehen, als bis ein kleines Haus für ihn dort erbaut sei. Da auch Glasell nicht nach Pudukōtei gehen wollte, so wurde Wolff gestattet, seine Station zunächst von Mājáweram aus zu verwalten. Statt nun an das Vorhandene anzuknüpfen, begann er seine Tätigkeit mit einer radikalen Maßregel: er hob die Mehrzahl der allerdings in keinem guten Zustande befindlichen Heidenschulen auf. Nur die Schulen in Pudukōtei, Nedungudi und Karambagudi, für welche der Rādscha Land gestiftet hatte, ließ er fortbestehen. Von den 15 amerikanischen Gehilfen entließ er zwölf. Infolge des Wegzugs der entlassenen Gehilfen fiel in dem ersten Jahre die Seelenzahl von 94 auf 70. Schon im nächsten Jahre (1850) zeigte sichs, daß Wolff den Strapazen der Reisen in jenen Gegenden nicht gewachsen war. Wegen seiner schweren Erkrankung wurde Schwarz, damals Missionar in Póreiar mit der Pflege von Pudukōtei einstweilen beauftragt. Er versieht die Station erst von Póreiar und später von Tritschinopoli aus, erst zusammen mit Wolff, seit 1852 allein.

Obgleich auch er viel durch Krankheit verhindert wurde, mehrte sich doch unter ihm die Seelenzahl einigermaßen. Seinen treuen Bemühungen gelang es, der unseligen Spaltung in der kleinen Christengemeinde ein Ende zu machen, indem er am Epiphanienfeste 1855 David und seinen ganzen Anhang auf ihr Gesuch hin aufnahm. In demselben Jahre entstand in dem Pariaviertel der Residenz eine Bewegung unter den Parias, welche eine Anzahl ganz armer Heiden und römischer Christen der Mission zuführte. Auch in dem 11 Stunden südöstlich gelegenen Arrentangi und in dem 14 Stunden entfernten, nur auf beschwerlichen Wegen zu erreichenden öden Muttunādu (d. h. Perlenland) im S.-O. sammelte er aus Heiden und Katholiken (Sudras) kleine Gemeindlein. So wächst die Seelenzahl von 99 im Jahre 1852 bis Ende 1856 auf 229 in 20 Ortschaften zerstreute Christen; in den Schulen lernten 130 Schüler.

Erst seit Juni 1855 bekam Pudukōtei einen eigenen Missionar in dem jungen Schweden Ouchterlony, der erst als Schwarz' Gehilfe von Tritschinopoli aus die Station mit versah, aber seit Anfang 1857 sie ganz als sein ausschließliches Arbeitsfeld übernahm und seinen Wohnsitz nach

Pudukōtei verlegte, wo er zuerst zur Miete wohnte, dann aber, um seinen Christen recht nahe zu sein, in dem Missionsgarten, der teilweise noch einer Wildnis glich, sich eine sehr einfache Lehmhütte[1]) errichten ließ, die er alsbald bezog. In dieser einfachen Behausung wohnte nun der für seine Arbeit begeisterte Missionar und machte sie zur Stätte einer regen Tätigkeit, die freilich durch seine vielen, teilweise weit ausgedehnten Reisen oft unterbrochen wurde. In dieser Hütte empfing er manchen hohen Besuch, nicht blos den Rādscha, der mit dem liebenswürdigen Schweden so vertraut wurde, daß er ihn scherzhaft seinen „Hofkaplan" nannte, ihn mit „Du" anredete, ihm ein Harmonium für den Gottesdienst schenkte und ihn oft zu seinen Hoffesten zuzog, — sondern auch den englischen Bischof von Madrás. Letzterer sprach seine Freude darüber aus, daß ein Missionar so standesgemäß lebe, jedoch ohne hinzuzufügen: „Wenn ich nicht Alexander wäre, möchte ich Diogenes sein".

Der Aufenthalt Ouchterlonys in Pudukōtei ist der dortigen Gemeinde als ihr goldenes Zeitalter lange in Erinnerung geblieben. Sie war seine „erste Liebe". In einer fast mütterlichen Fürsorge suchte er sie nicht bloß innerlich, sondern auch äußerlich zu heben und besonders auch der leiblichen Not der vielen Armen abzuhelfen. Aber diese Aufgabe ging bald über seine Kräfte, und durch Almosengeben kann man eine verarmte Gemeinde nicht emporbringen.

Zwar erreichte er durch die Hilfe des frommen Kollektors Parker das in dieser „Burg" des Heidentums Unerhörte, daß einmal zwei Christen im Staatsdienst angestellt wurden, aber dabei blieb es auch. Eine große Hungers- und Wassersnot im Jahre 1857/58 machte für ihn die Last der Armenpflege fast unerträglich. Er beschrieb damals in wenigen, aber vielsagenden Worten den Zustand seiner Gemeinde: „Die meisten Christen, da, abgesehen von der erwähnten Ausnahme, ihnen die heidnische Regierung jede Anstellung verweigert, leben meistenteils von der Güte der Mission, sei es als Missionsdiener oder — als Arme".

Wie in sozialer Beziehung, so stand die Gemeinde auch in sittlicher Hinsicht auf einer niedrigen Stufe: Undank, Untreue, Zank und Streit verbitterten dem vielleicht zu nachsichtigen und geduldigen Missionar die

[1]) Sie war nur etwa 34 Fuß lang und 12 Fuß breit und bestand aus einer Stube, einer Kammer und Badestube, die ringsherum von einer niedrigen Veranda umgeben waren. Der Verfasser hat als Verwalter dieser Station 6 Jahre später in dieser Hütte manche unangenehme Tage und Nächte zugebracht, beunruhigt durch allerlei Getier, das sich in der Wohnung und besonders in und unter dem niedrigen Strohdache aufhielt: Ratten, Eidechsen, Fledermäuse und wohl auch Schlangen. Die Schlangengefahr war in dem von weißen Ameisen unterminierten und von Gebüsch umgebenen, oft lange Zeit unbewohnten Hause sehr groß. Gleich am ersten Tage seines Aufenthalts in der Hütte wurde er erschreckt durch ein schlangenartiges Tier, das vom Dach herabfiel und in einem tiefen Loche im Fußboden verschwand.

nur allzukurze Zeit seiner Wirksamkeit in der Hauptstadt. Dazu kamen allerlei schwere Anfechtungen von außen und innen — er machte dort die aufregende Zeit des Kastenstreites und des indischen Militäraufstandes mit durch — so daß es dem einsamen Sendboten mitten unter den Kämpfen manchmal war, als müsse er — so erzählte er selbst — „unmittelbar mit dem Teufel kämpfen“. Zu allen diesen Nöten kam im Sommer 1859 ein sehr schmerzhaftes Fußleiden (der sogenannte Guinea-Wurm), das er sich wohl durch schlechtes Trinkwasser zugezogen hatte. Auch während dieser langwierigen Krankheit hörte er nicht auf, für seine Gemeinde zu sorgen; er predigte ihr Sonntag-nachmittags von seinem Bette aus.

Er schreibt später über jene bewegten Jahre: „Daß ich unter allen den Prüfungen den Mut nicht verlor, ist mir noch heute ein Wunder Gottes. Mit jedem Jahre durfte ich aber mehr und mehr erfahren, daß Immanuel mit unserer Mission war; ja, je mehr die Gegner gegen dieselbe wüteten, desto mehr schenkte mir der Herr seinen überschwenglichen Frieden.“ [1]) Außerdem wurde er nicht wenig erquickt durch die Liebe seiner Gemeinde, die an ihm wie an einem Vater hing und ihn je länger je mehr durch dankbare Aufnahme des von ihm gepredigten Wortes für manches Schwere, das sie ihm zu tragen gab, entschädigte.

Seine Verheiratung im September 1859 mit einer Schwedin machte seiner drückenden Einsamkeit ein Ende. Seine junge Frau teilte gern mit ihm die Mühen und Beschwerden seiner Arbeit. Aber als sie ihn auf einer beschwerlichen Rundreise im Tondamanland begleitete, zog sie sich eine so schwere langwierige Krankheit zu, daß Ouchterlony zum großen Schmerze seiner Gemeinde die ihm liebgewordene Stätte seiner Wirksamkeit ganz verlassen und seinen Wohnsitz nach Tritschinopoli verlegen mußte, von wo er aber schon im März 1860 nach der wichtigen Station Tandschäur versetzt wurde. Doch behielt er die Verwaltung seiner alten Station von beiden Orten aus noch eine Zeitlang bei.

Sehen wir auf das in der Statistik in die Erscheinung tretende Resultat seiner Tätigkeit, so finden wir zu unserer Verwunderung, daß die Seelenzahl sich unter ihm eher vermindert als vermehrt hat. Von den 229 Seelen Ende 1856 waren 1858 nur noch 174, und 1860 nur 123 Christen übrig. Und doch hat er seine Gemeinden treu gepflegt, fleißig den Heiden gepredigt und in den Jahren 1857—60 59 Seelen durch Aufnahme aus der römischen Kirche oder durch Heidentaufen hinzugetan. Woher dieser Rückgang? Schwarz und Ouchterlony schreiben in einem früheren gemeinsamen Berichte (M.-Bl. 1857, 226) über diese betrübende Erfahrung folgendes:

„Etliche Familien im Pudukōtei-Distrikte und im Norden des Kolerun (Tritschi-Distrikt) ließen sich verleiten, zur römischen Kirche zurückzutreten. Proselyten aus der römischen Kirche, besonders wenn sie dem Pariageschlechte angehören, sind meist sehr unzuverlässig . . . Im Pudukōtei-Distrikte waren es besonders

[1]) M.-Bl. 1886, 376.

die römisch-katholischen Parias, die zu unserer Kirche kamen. Diese bereiten aber dem Missionar gar manche Not und Kummer, erfordern viel Geduld und Mühe und lohnen nicht selten die treueste Liebe und Hingabe mit bitteren Früchten."

Die katholische Mission im Tondamanlande wie in Tritschinopoli befand sich damals in einem sehr herabgekommenen Zustande. Die von Goa hergesandten portugiesischen Priester, meistens Leute von geringer Bildung, taten nur sehr wenig oder nichts zur Förderung ihrer Gemeinden. Sie waren zufrieden, wenn ihre Christen das Glaubensbekenntnis, Vater Unser und Ave Maria herplappern konnten, einmal im Jahre kommunizierten und die großen Heiligenfeste in Āur (nahe bei Pudukōtei) und in anderen Wallfahrtsorten besuchten. Sonst ließen sie dieselben in größter Unwissenheit dahingehen, heidnische Gebräuche nachahmen, wie sie ja auch selbst viel Heidnisches, z. B. nächtliche Umzüge mit dem Tempelwagen usw., angenommen hatten. Daher unterschieden sich diese Christen nur sehr wenig von den Heiden. Außerdem hatten die wenigen Priester meist große Sprengel zu versehen und kamen selten unter die Leute.

Wenn nun die katholischen Christen sahen, wie die lutherischen Missionare mit großer Treue sich ihrer Herde annahmen, den einzelnen nachgingen, sie fleißig unterrichteten und in jeder Not unterstützten, so können wir uns nicht wundern, wenn sie, oft ohne innerlich von der Wahrheit des Evangeliums recht erfaßt zu sein, sich an diese menschenfreundlichen Männer herandrängten und, wenn auch oft abgewiesen und in betreff der ernsten Bedeutung eines Konfessionswechsels gewarnt und vermahnt, ihnen doch nicht Ruhe ließen, bis sie endlich Annahme fanden. Und die Missionare konnten sich bei dem täglichen Anblick der bejammernswerten Verwahrlosung dieser „Christen", die das Christentum vor den Heiden zum Spotte machten, ihren fortgesetzten Bitten um Aufnahme nicht entziehen, sondern hielten es für ihre Pflicht, ihnen den Segen der Gnadenmittel nicht vorzuenthalten. Wenn sie aber in dem Zutrauen zu den Versicherungen dieser Applikanten zu weit gingen, so teilten sie das Los wohl aller jungen Missionare in Indien, die erst durch bittere Erfahrungen zu der Erkenntnis sich durchringen müssen, daß man in diesem „Lande der Mājā" (Täuschung) und unter diesem durch jahrtausendlange Herrschaft des Lügengeistes sittlich herabgekommenen Volke auch den heiligsten Versicherungen eines aufrichtigen Heilsverlangens nicht ohne weiteres Glauben schenken darf. Schon mancher Kenner des indischen Volkes hat das harte Wort ausgesprochen, daß es scheine, als ob die heidnische Verlogenheit durch die Heuchelei und das äußere Formenwesen der katholischen Kirche noch verfeinert und vertieft worden sei. So ist es gekommen, daß viele dieser katholischen Christen, besonders aus dem charakterlosen Pariageschlechte, in der lutherischen Mission zwar den besseren Unterricht und die treue Seelenpflege sich gern gefallen ließen, aber vorwiegend doch in

ihr weltliche Vorteile suchten, wie z. B. Unterstützung in den Teuerungsjahren 1854/55 und 1857/58 oder Schutz gegen die Ungerechtigkeiten der bestechlichen Beamten. War die Hungerzeit vorüber, oder kam die Zeit, wo diese Proselyten ihre Kinder verheiraten mußten, so ließen sie sich wiederum durch weltliche Rücksichten dazu verleiten, zur Papstkirche zurückzukehren. Dort war vielleicht die Mehrzahl ihrer Verwandten, ohne deren Hilfe sie ihre Kinder nicht standesgemäß verheiraten konnten, diese aber verweigerten ihnen jede Hilfe, so lange sie in der lutherischen „Ketzerei" verharrten. Diese in der römischen Kirche so sehr gepflegten und nach Art der heidnischen Kasten-Ordnung fest miteinander verketteten Kasten- und Verwandtschaftsgenossenschaften bilden den stärksten Halt der römischen Gemeinden und die größte Versuchung zum Rückfall derer, die sich von ihnen losgetrennt haben. Denn der Inder kann sich nun einmal ohne den Rückhalt einer starken Sippe kein standesgemäßes regelrechtes Familienleben denken.

Die lutherischen Missionare haben aus solchen traurigen Erfahrungen, die sich auf allen Stationen mehr oder weniger wiederholten, natürlich eine heilsame Lehre gezogen. Wenn sie aber immer wieder durch das geistliche Elend der Katholiken sich bewegen ließen, Ausnahmen zu machen, oder wenn manche gewissenhafte Missionare nach dem Grundsatz verfuhren: „Ich will doch lieber zehnmal von unwürdigen Bewerbern mich betrügen lassen, als einmal einen Würdigen abweisen" — wer will sie deshalb verurteilen? Manche Gemeinden im Mötupatti-Distrikt, die von der römischen zur lutherischen Kirche übergetreten sind — aber eben nicht als einzelne, sondern als größere Gemeinschaften — haben sich sehr gut in die lutherische Kirche eingelebt.

In Pudukōtei ist zur Erklärung jenes Rückganges noch ein anderes zu berücksichtigen, was jene Missionare in dem schon zitierten Berichte weiter schreiben: „Es wird von Pudukōtei vielleicht noch lange sich wenig Erfreuliches berichten lassen, zumal der daselbst von der „Indian Mission" gelegte Grund, auf dem nachher die amerikanischen Missionare in Madura weiter bauten, und von dem sie meist nur Dornen ernteten, erst gründlich gebessert werden muß, wozu noch viele Zeit, Geduld und Weisheit erforderlich sein wird."

Zum Schluß müssen wir noch auf eine merkwürdige, früher viel besprochene Erscheinung hinweisen, daß nämlich fast alle Sudra-Männer der Stadtgemeinde vorzeitig im besten Lebensalter wegstarben, eine Erscheinung, deren Ursache bisher unerklärt geblieben ist, denn diese Todesfälle sämtlich auf 1. Kor. 11, 30 ff. (wovon allerdings Ouchterlony und andere Missionare einige hier und anderwärts selbst erlebte Beispiele anführen konnten) zurückzuführen, wäre kaum zu rechtfertigen.

27. Kapitel.

Bewahrung der Mission vor einem gefährlichen Abwege.

Die neuen Gemeinden in der Nähe von Trankebar, in Madrás und Pudukótei — das waren im Anfang der 50er Jahre die neuen frischen Zweiglein am Baume der Trankebarer Mission, welche bei den Missionaren und den heimatlichen Missionsfreunden allgemeine Freude und frohe Hoffnung hervorriefen. Aber wie oft gerade die Zeit des erwachenden Frühlings die Zeit heftiger Stürme und verderblicher Fröste ist, so hatte auch die junge Mission nach ihrem Eintritt in das zweite Jahrzehnt manche schwere Stürme zu bestehen, die ihr Werk zu gefährden schienen. Dieses Jahrzehnt war ihre Sturm- und Drangperiode, in der sie sich mit falschen Richtungen und Missionsidealen auseinandersetzen und als ein Werk der lutherischen Kirche mit gesunden evangelischen Grundsätzen bewähren mußte. Sogleich am Beginn dieser Periode trat ihr die Versuchung nahe, sich auf einen gefährlichen Abweg ziehen zu lassen. Diese Versuchung wurde der Anlaß zu dem ersten Streit unter den Trankebarer Missionaren, dem sogenannten Kleiderstreit.

Streit unter den Missionaren — das erscheint vielen Missionsfreunden als etwas der Aufgabe der Mission völlig Widersprechendes. Und mit Recht, denn nirgends tut Einigkeit und geschlossenes Vorgehen so not, wie bei den im vordersten Treffen dem Feind gegenüberstehenden Truppen. Und doch begegnen wir auf dem Missionsfelde nicht selten dem unerquicklichen Schauspiele des Bruderzwistes. So betrübend das ist, so wird doch nur der diese Erscheinung unerklärlich finden, der die Missionare für außerordentliche, über alle menschliche Schwachheit und Fehlsamkeit erhabene Mustermenschen hält. Die Wurzel manches Streites liegt in der Heimat. Durch die Reise übers Meer sind die Missionare keineswegs aus jedem Zusammenhang mit der Heimat herausgetreten: die Kämpfe, die die Mutter-Gemeinde bewegen, berühren auch sie. Freilich, wo eine Missionsgesellschaft ausschließlich nur auf ihrem Seminar einheitlich ausgebildete Sendboten aussendet, die sich schon im Missionshaus untereinander eingelebt haben, wird das harmonische Zusammenleben derselben viel leichter zu ermöglichen sein, als wenn sie auch junge Geistliche und Kandidaten in ihren Dienst nimmt, die einen verschiedenen Bildungsgang durchgemacht haben und nun erst auf dem Missionsfelde ineinander sich einleben müssen.

Was außerdem das einheitliche Zusammengehen der Missionare besonders erschwert, ist die Versuchlichkeit ihres Berufs. Während daheim jedem Amtsträger sein Pflichtenkreis und Berufsweg so genau vorgeschrieben und mit so viel Schranken eingezäunt ist, daß er nicht leicht fehlgehen kann, ist der Missionar, besonders in den Anfängen der Mission, gewissermaßen

auf eine nach allen Seiten offene, ungebahnte Ebene gestellt mit der einzigen Anweisung, daß er sich einen Weg zu bahnen und vorwärts zu kommen suchen soll.[1])

Wenn nun einer irre geht, wie dies bei energischen und begabteren Männern am ehesten geschieht, und auch andere nach sich zu ziehen sucht, so werden seine erfahreneren Mitarbeiter ihn zuerst eines Besseren zu belehren suchen; wenn dies aber nicht gelingt, so bleibt ihnen nichts anderes übrig: sie müssen, um größeren Schaden zu verhüten, gegen ihn in Gegensatz treten. Damit beginnt der Streit, und — das sei nie vergessen — oft mit den besten Absichten auf beiden Seiten. Insofern nun solcher Streit die „Brüder", die an einem Werke zusammenarbeiten, entzweit, ihre Kraft von ihrer Hauptaufgabe ablenkt und schwächt, muß man ihn allerdings als ein Übel ansehen, das oft dem Werke sehr schaden kann; aber Gottes Weisheit läßt doch auch aus diesem Übel oft manche Segensfrucht für dasselbe erwachsen. Wie luftreinigende Gewitter dienen solche Streitigkeiten oft dazu, eine in die Mission eingedrungene falsche Richtung zu beseitigen oder, nachdem die in einer unklaren Stellung der Missionare zu einer wichtigen Missionsfrage verborgen liegenden Extreme klar einander gegenüber getreten sind, die goldene Mittelstraße zu erkennen.

Solcher Segen erwuchs der Trankebarer Mission durch die Streitigkeiten dieses Zeitraumes. Sie wurde durch diese einerseits auf der Bahn gesunder Entwicklung erhalten, andererseits sammelte sie einen Schatz von Erfahrungen. Aber allerdings mußte sie diese teuer bezahlen. Denn das Ende der zwei hauptsächlichsten Streitigkeiten war ein zweimaliger Verlust tüchtiger Arbeiter. —

Wenden wir uns nun zu dem „Kleiderstreit", der von Mitte 1849 bis Ende 1850 dauerte, so kann es dem oberflächlichen Beobachter vielleicht scheinen, als ob es sich hier nur um geringfügige Dingehandle, um „Adiaphora" (Mitteldinge), nämlich die von den Missionaren außerhalb ihrer Amtshandlungen zu wählende Kleidung und die Einführung von Kruzifixen in den Kirchen. Aber sieht man genauer zu, so findet man, daß besonders bei dem Hauptanstifter dieses Streites nicht bloß eine überspannte Missionsromantik, sondern auch eine katholisierende hochkirchliche Richtung sich geltend machte, welche die lutherische Mission auf

[1]) Graul beschreibt die versuchliche Lage desselben mit folgenden für jene Zeit sehr zutreffenden Worten: „Hier, wo keine öffentliche Meinung schützend zur Seite steht, wo kein Ideen-Austausch und -Zufluß stattfindet, wo unbegrenzte Freiheit jedem gestattet, seine jugendliche Lieblingsidee flugs ins Leben einzuführen, hier, wo jeder Europäer für einen kleinen Fürsten gilt, der Missionar aber außerdem den Nimbus des Brahminen um sich trägt, hier, wo der Missionar niemanden über sich hat, wohl aber ganz von ihm abhängige Katecheten, Schullehrer u. a., an seinem Munde hängend, seines Winks gewärtig stehen, hier in dieser schwindelnden Stellung" — kann ein Missionar leicht auf Abwege geraten.

einen gefährlichen Abweg zu führen drohte und ihr tatsächlich auch manchen Schaden zugefügt hat.

Die Hauptperson im Kleiderstreit war der schwedische Missionar Julius Glasell (S. 167), der am 29. August 1848 auch dem Missionsfest in Leipzig abgeordnet und am 27. September von den Lauenburgern ordiniert worden war. Er wird uns geschildert als ein Mann von guten Gaben, ausgerüstet mit mancherlei Kenntnissen, begeistert für die Sache des Herrn, bereit zu jeder Anstrengung und zu jedem Opfer, um dem hohen Ideal, das er sich gesteckt hatte, nachzujagen: eine einnehmende Persönlichkeit, die im Fluge verwandte Naturen anzuziehen verstand. Seine Hauptstärke lag in seiner Tatkraft und in seinem starken Willen, der ihn aber leicht, wie einst den Schwedenkönig Karl XII., zum Starrsinn fortriß. In seinen Briefen tritt der Mangel nüchterner Besonnenheit, ruhiger Überlegung, folgerichtigen Denkens und demütiger Selbstbescheidung oft in sehr auffälliger Weise hervor. In seiner theologischen Stellung legte er weniger Gewicht auf die gesunde Lehre des lutherischen Bekenntnisses, als auf Verfassung, Gottesdienstordnung, Zeremonien, Kruzifixe, Kleider, Kreuzeszeichen usw. Er suchte das Luthertum in einem übertriebenen Gegensatz gegen die reformierte Kirche, während ihn manches an der äußeren Ausstattung der römischen Messe anzog — wobei allerdings nicht zu vergessen ist, daß überhaupt die schwedische Kirche noch mehr als die deutsche lutherische Kirche, manches aus der vorreformatorischen Zeit beibehalten hat, wie z. B. die bischöfliche Verfassung, schöne Gewänder der Geistlichen für den Gottesdienst u. a. Wie schon manchem Missionar vor ihm schwebte auch dem Missionar Glasell das mißverstandene Ideal apostolischen Lebens vor. Außerdem waren Bonifatius und Ansgar seine Vorbilder.

Er selbst erzählt, daß er schon vor seiner Abordnung gebeten habe, ihn nach Afrika zu senden, daß er nur ungern nach Indien gegangen sei, weil dort eine „verkehrte englische Missionspraxis“ überhand genommen habe, eine luxuriöse, bequeme Lebensweise der Missionare, die ihm ein Dorn im Auge sei, keine Predigt des Evangeliums (nach apostolischem Muster) u. a. Darum fürchtete er schon vor seiner Hinausreise, daß er in Gegensatz zu den Missionaren treten müsse. Am liebsten hätte er sich dem „unverheirateten“ norwegischen Missionar (späteren Bischof) Schreuder angeschlossen, mit dem er manches Verwandte hatte. Schreuder war gerade damals nach einem verunglückten Missionsversuche in China wieder nach Afrika zurückgekehrt. Glasell bekennt in einem späteren Briefe ans Kollegium, daß er auf seiner Herausreise in einem furchtbaren Seesturm in der Nähe der Ostküste von Südafrika Gott gebeten habe, er möge ihn im Fall eines Schiffbruchs an die Küste von Afrika werfen lassen.

Bischof Corrie in Madrás pflegte zu sagen, daß es eine besondere Gnade Gottes sei, wenn ein Missionar in seinem ersten Jahr keinen Schaden anrichte. Ein anderer erfahrener Missionsmann schreibt einmal, daß ein junger Missionar immer eine Art Gährungsstoff mit sich bringe. In seiner Unfähigkeit, selbst etwas zu tun, glaubt er sich berufen, allerhand

große Pläne zu schmieden, von denen er wunder was für große Erfolge erwartet. So finden wir's bei Glasell.

Kaum in Madrás angekommen (9. März 1849), gewann er den noch nicht lange dort wirkenden Kremmer zeitweilig für seine Ideen, und es wäre wohl schon dort auf seine Anregung hin ein Kruzifix auf den Altar gestellt worden, wenn nicht einige Gemeindeglieder sich entschieden gegen diese beabsichtigte Neuerung ausgesprochen hätten. Doch kam die Sache sogar in eine Madrászeitung. In Poreiar angekommen, blieb er bei Schwarz und Mylius, mit denen er bald innig befreundet wurde. Statt nun von diesen Missionaren sich in die Landessprache einführen zu lassen, studierte er am liebsten die Altertümer der alten Kirche und asketische Schriften und machte sich auch hier bald daran, die älteren Brüder für seine Lieblingsgedanken zu gewinnen. Am meisten gelang ihm das bei Mylius, der in seiner Vorliebe für ein asketisches Leben mit ihm vielfach übereinstimmte. Und Glasell fand in Mylius, der damals in reich gesegneter Missionstätigkeit stand und in seinem Eifer sich verzehrte, etwas von dem Missionsideal, das er sich gemacht. Deshalb nennt er ihn die „Palme der lutherischen Mission“. Beide vereinigen sich in inniger Freundschaft. Gemeinsame Studien, Arbeit und Andacht sind im engen Zusammenwohnen die Würze derselben. Aber bald zeigt sich's: die mächtige Persönlichkeit Glasells bildete in diesem Bunde das männliche Element, an welches sich die viel weichere zarte Seele des Mylius „anrankte“, so daß sie je länger, desto mehr sich von ihm leiten, ja fesseln ließ. Mylius schreibt über ihn schon wenige Tage nach seiner Ankunft (11. April 1849):

„Er wohnt mit in meinem Zimmer; da arbeiten wir zusammen. Der HErr sei gelobt, der einen so treuen, tüchtigen Streiter gesandt hat. Besonders lieb habe ich ihn, wenn er so mit voller Seele sein Herz, seine Wünsche, seine Sorgen, seine Trauer und seine Hoffnungen für das Werk und die Kirche des HErrn hier ausströmt und ich ihm dabei in sein treues, großes Auge hineinsehe.“ Auch Schwarz bezeugt: „Ich genoß viel Segen von seinem Umgange.“

Glasell fing bald an, seine Grundsätze geltend zu machen. Die zum Teil mit teuerem Lehrgelde bezahlten Erfahrungen der Mission stellte er wieder in Frage. Er schilt auf den Luxus der „Equipagen“ (Ochsenwagen!) und Palankine, deren sich die Missionare bei ihren Reisen und ihrer Arbeit in den Dörfern bedienten, und macht seine Reisen selbst in den heißen Tagesstunden zu Fuß. Seine starke Natur hielt dies aus, aber der schon halb geknickte Mylius desto weniger. Einen besonderen Widerwillen hatte er gegen das „englische Wesen,“ englische Sprache, Sitten usw. Er klagt über die englische Lebensweise seiner Kollegen, besonders der mit englisch sprechenden Frauen verheirateten, über die großen „kostspieligen“ Häuser, in denen die Missionare üppig lebten usw. Aber er vergißt, daß alle diese Häuser in Trankebar und Májáweram der Mission nichts gekostet hatten, und daß in einem so heißen Klima, wie dem

indischen, der Europäer einer Wohnung bedarf, die gegen die brennenden Sonnenstrahlen und die Regengüsse des Monsuns genügenden Schutz gewährt. Waren sie ihm in diesen Stücken zu luxuriös, so schien ihm dagegen ihre Kleidung zu einfach und weltlich.

Sie bedienten sich nämlich, wenn sie nicht Amtshandlungen verrichteten oder Besuche machten, daheim und auf Reisen der damals bei den Europäern üblichen einfachen Tracht: kurzer, weißer Jacken (Glasell nennt sie „Seemannsjacken"). „Die alte Kirche," so schreibt er einmal, „hat den Geistlichen in einem Konzilienbeschluß „saecularia vestimenta" (weltliche Tracht) verboten," aber naiv setzt er hinzu, daß er über die Strümpfe, die ihm auch nicht paßten, keine „Bestimmung gefunden habe, jedenfalls seien sie in der Kirche des Orients nicht üblich gewesen." Darum ließ er sich einen langen, bis auf die Knöchel reichenden weißen Rock machen, der durch einen schwarzen Gürtel zusammengehalten wurde, an dem an einer Kette ein langherabhängendes kleines Kruzifix befestigt war. Oben schloß dieser Rock mit einer Kapuze ab zur Kopfbedeckung, die er aber später mit einer roten Mütze oder einem sammetenen Barett vertauschte. Er ging barfuß und trug an den Füßen rote Pantoffeln (nach Art der Tamulen) oder Sandalen. Diese Kleidung stand dem hochgewachsenen stattlichen Manne mit langem Barte ganz gut, aber jedermann, außer ihm, fand sie der bei den jesuitischen Priestern üblichen auffallend ähnlich. Selbst seine Haarfrisur ähnelte der der römischen Priester. Durch diese Neuerung erregte er bei Europäern und Tamulenchristen nicht geringen Anstoß. Seinen weiten, nach deutschem Muster angefertigten Chorrock ließ er in zwei Hälften auseinanderschneiden und daraus zwei enganliegende Röcke, und aus einer kostbaren Altarbekleidung der Jerusalemskirche in Trankebar kostbare Priestergewänder anfertigen.

Eine besondere Vorliebe hatte er für Kruzifixe. Da er deren in Indien nicht genug bekommen konnte, so bat er in einem sehr charakteristischen Briefe den damals in der Heimat weilenden Cordes, ihm einige mitzubringen:

„Crucifixe, Crucifixe! Lieber theuerer Bruder, nimm doch einige mit, kaufe sie in Hamburg bei einem Eisenkrämer! Ich bezahle sie — ich habe ein großes reiches Kapital im Himmel. Es ist von großer Bedeutung, daß Du, als der Erste in unserer Mission, welche mitnimmst. Wie Du weißt, habe ich welche mitgenommen, sie sind aber nicht hinreichend. Nimm auch einige Krausen und etwas roth und fein schwarz Sammet. Vergiß es nicht. Ich bitte Dich um Jesu Namens willen. Den Segen wirst Du mit uns hier theilen . . . . ."

Hätte sichs hierbei nur um eine Privatliebhaberei gehandelt, so wäre solches Verlangen nach Kruzifixen harmlos gewesen. Aber er verteilte sie nicht nur an Missionare und eingeborene Christen, sondern suchte sie auch in den Missionskapellen einzuführen. So tat er bei der Einweihung der Kapelle in Pudenur (S. 188). Gegenüber der Rüge des Miss. Ochs

berief er sich auf den Brauch lutherischer Gemeinden in Deutschland, Dänemark und Schweden. Weil dort das Kruzifix gut lutherischer Brauch sei, müsse dies auch hier der Fall sein. Er übersah, daß in Indien seit 150 Jahren die gegenteilige Sitte herrschte. Ziegenbalg und seine Nachfolger hatten in weiser Rücksicht auf die Verhältnisse des Landes auf die Altäre ihrer Kirchen nur eine Bibel gelegt und an die Altarwand nur Bibelsprüche schreiben lassen, denn das indische Volk ist so zum Bilderdienst geneigt, daß in jungen Gemeinden die Anbetung des Kruzifixes von seiten mancher Christen kaum zu vermeiden gewesen wäre. Ein junger Tamulenchrist, dem Glasell ein Kruzifix gegeben hatte, hatte sich alsbald ein Marienbild dazu gekauft. Dazu kam, daß das Kruzifix auf dem Altar hier als Zeichen katholischer Kirchen angesehen wurde. Ein Versuch, es ohne weiteres in die lutherischen Missionskirchen einzuführen, mußte die Gemeinden beunruhigen, und bei den gerade damals den Lutheranern sehr abholden Engländern Anlaß zu heftigen Angriffen und Verdächtigungen geben. Aber solchen Erwägungen war der junge übereifrige Schwede nicht zugänglich, und gerade der Widerspruch reizte ihn zu weiterem Fortschreiten auf der Bahn, die er einmal eingeschlagen hatte. Das Kruzifix wurde auch in der Tirumenjānam-Kapelle aufgestellt. Die armen Paria-Christen wagten keinen Widerspruch. Also war es, meinte er, den „Tamulen willkommen."

Wir haben schon oben gesehen (S. 191), wie Glasell, der, obwohl noch keine 6 Monate im Lande, doch nach damaligem Brauch sofort volles Stimmrecht in der Konferenz erhalten hatte, den Anstoß zu mehreren tiefeingreifenden Beschlüssen der Konferenz gab. Noch manche andere Neuerung würde er beantragt und mit Hilfe der ihm nahestehenden Missionare Schwarz und Mylius u. a. durchgesetzt haben, wenn nicht Ochs ihm entschieden entgegengetreten wäre. Da nun infolge dieses Gegensatzes eine Spaltung der Konferenz zu befürchten war, so sah sich Ochs (Sept. 1849) veranlaßt, den eben aus Deutschland zurückgekehrten Cordes, der eigentlich in Madrás zu bleiben und die dortige Gemeinde zu übernehmen beabsichtigte, sofort nach Trankebar zurückzurufen, damit er wieder den Vorsitz in der Konferenz und zugleich das Seminar übernehme (S. 192). Zu gleicher Zeit ermannte sich endlich die Konferenz zu dem Beschluß, den Spieß einmal umzudrehen und dem jungen Bruder Glasell Vorschriften zu machen, indem sie ihm eine selbständige Missionsarbeit in Pudukōtei zuwies. Aber ohne sich an diesen Beschluß zu kehren, reiste dieser mit seinem Freunde Mylius, der den nunmehr definitiv in Madrás angestellten Kremmer unterstützen sollte, nach Madrás, und die völlig machtlose Konferenz mußte ihn ziehen lassen — Oktober 1849.

Unterwegs begegnete er Cordes, der nicht wenig erschrak, als er Glasell in der neuen „mönchischen Kleidung" mit dem Kruzifix und der Kapuze erblickte, und kein Hehl daraus machte, daß er sowohl diese Neue-

rung als Glasells Ungehorsam sehr mißbilligen müsse. Durch Cordes veranlaßt, schrieben die in Trankebar versammelten fünf Konferenz-Mitglieder schon am 30. Oktober einen gemeinsamen Brief an Glasell, worin sie unter Hinweis auf seine neue Kleidung ihm ernsten Vorhalt taten wegen seines „eigenwilligen Treibens" und seiner für ihn selbst „gefährlichen Wege", die der Sache des Herrn nur schaden könnten. Dieser Vorhalt, der die Bedeutung eines Rockes doch etwas überschätzte und auch hier und da die Grenze zarter brüderlicher Rücksicht überschritt, konnte, so gut er auch gemeint war, bei einem Manne wie Glasell nur den gegenteiligen Erfolg haben. Erst am 11. Dezember antwortete er in kalter Höflichkeit: Da die Brüder so schwere Beschuldigungen gegen ihn ausgesprochen hätten, so wolle er dem Streite aus dem Wege gehen, und er ersuche sie deshalb um seine vorläufige Entlassung aus dem Missionsdienst in Indien ohne Gehalt, bis der Streit geschlichtet sei; er werde nun diese Sache dem Kollegium zur Entscheidung vorlegen.

Ungescheut setzte er in Madrás sein Treiben fort, in das er Mylius ganz und gar hineinzog, ja auch Kremmer wurde für ganz kurze Zeit von ihm beeinflußt. Gegen die englischen Missionare in Madrás, die damals eine Erklärung in betreff der Kastenpraxis erlassen hatten, trat er in den schroffsten Gegensatz, indem er gemeinsam mit seinen beiden Kollegen ihnen einen lateinischen Absagebrief[1]) schrieb, ja in dem benachbarten Sadrás ging er so weit, daß er bei dem Abendmahls-Gottesdienste in seiner Wohnung (eine Kapelle gab es dort nicht) Weihrauch gebrauchte, was der Anlaß wurde, daß Kremmer sich von ihm lossagte.

Mylius' erschütterte Gesundheit war unter der asketischen (vegetarianischen) Lebensweise Glasells und infolge der vielen Gemütsbewegungen keineswegs verbessert worden, darum ging er auf Glasells Rat, der zugleich sein ärztlicher Ratgeber war, im Januar 1850, nach dem gesunden Sadrás, um daselbst Seebäder zu nehmen, die ihm auch zu zeitweiliger Kräftigung dienten. Dort lebten beide „in klösterlicher Einsamkeit" (wie Mylius sich ausdrückt), „die für Leib und Seele Balsam ist". Zugleich missionierten beide unter der armen Pariabevölkerung und tauften bald sieben der Flußfischer-Kaste angehörige Parias. Die erste Getaufte war eine „große Sünderin" mit ihrem Kinde. Dies war der Anfang der Station Sadrás. (Februar 1850.)

Am 23. Januar 1850 schrieb Glasell seine Appellation ans Kollegium, worin er die ganze Streitfrage zu einer Gewissenssache macht und mit seinen Missionsprinzipien, dem Ideal einer apostolischen Mission und eines enthaltsamen sparsamen Lebens in Verbindung setzt. Auf diese Prin-

[1]) Nach dem Urteil Grauls, der ihn bei Missionar Mögling in Mangalur sah, „ein klägliches Machwerk".

zipien, die mit der heiligen Schrift und der Missionspraxis der Kirche in Übereinstimmung ständen, komme ihm alles an. Das Kollegium solle entscheiden, ob sie verkehrt oder der lutherischen Mission schädlich seien oder nicht, und deshalb den vor einigen Wochen (9. Dezember) in Indien angekommenen Direktor Graul mit der Untersuchung und Schlichtung des Streites beauftragen. Da er aber nicht hoffen könne, daß ein günstiger Entscheid des Kollegiums ein friedliches Zusammenwirken mit den Brüdern, die alle, mit Ausnahme von Kremmer und Mylius, gegen ihn seien, ermöglichen werde, so bitte er, ihn aus dem indischen Missionsdienste zu entlassen und nach einem anderen Missionsgebiete, etwa Afrika oder China, zu senden, wo er ohne Gehalt und ohne Reisegeld im Dienste der Mission arbeiten wolle. In gleicher Weise schrieb er an Direktor Graul und bat ihn: „Erlösen Sie mich ab invidia et rabie fratrum".

Damit war der Konflikt ausgebrochen. Auf der einen Seite standen Cordes und Ochs und auf der anderen Glasell und Mylius. Schwarz und anfangs auch Kremmer nahmen eine vermittelnde Stellung ein. Appelt und Wolff schwankten hin und her. Glasell stellte bald nach seiner Eingabe ans Kollegium seine Missionsarbeit ganz ein und lebte nur noch seinen Studien, im Leiblichen unterstützt von Mylius und Kremmer.

So standen die Sachen, als Graul im Mai 1850 nach Trankebar kam. Es war kein angenehmer Eingang für ihn, daß er nun alsbald mit der Schlichtung eines Streites sich befassen mußte. Er war nach Indien gekommen mit der ausgesprochenen Absicht, daß er nur lernen wolle. Daher hatte er sich gar keine Vollmacht des Kollegiums erteilen lassen, in dessen Namen zu handeln und zu entscheiden. Er trug ja auch ein Missionsideal in sich — das freilich nur zu bald durch die rauhe Wirklichkeit zerstört wurde — das Ideal einer selbständigen Missionskirche, die von der heimatlichen Kirche unterstützt und beraten, aber nicht geleitet wird. Aber es war doch eine gnädige Fügung Gottes, daß Graul gerade zu einer Zeit nach Indien kam, als die Konferenz der Missionare in zwei Lager gespalten und damit lahm gelegt war. Was hätten die Missionare ohne ihn gegenüber einem Glasell anfangen sollen! Hier konnte nur ein mit Autorität ausgerüsteter Mann eingreifen. Aber freilich, Graul war damit vor ein schlimmes Entweder-Oder gestellt; er mochte entscheiden, wie er wollte, so war immer die Gefahr, daß er in Gegensatz gegen die eine der beiden Parteien kommen mußte.

Doch er zauderte keinen Augenblick. Kaum angekommen in Trankebar, berief er alle Glieder der Konferenz (ohne Glasell, auf dessen Appellation die Antwort des Kollegiums noch nicht gekommen war) nach Trankebar zu einer Besprechung. Wer beschreibt aber seinen Schmerz, als Mylius, den er „wie seinen Sohn liebte," ja von dem er gesagt haben soll, daß er keinen Menschen je so geliebt habe als ihn, gleich bei

der ersten Begegnung ihm in der eigentümlichen Tracht und mit dem Kruzifix am Gürtel entgegentrat! Das Herz wollte ihm brechen über diesen Anblick. Mylius kam ihm so ganz verändert und unfrei vor — „etwa wie ein Mönch, der sich so recht abkasteit hat." Er machte ihm ganz den Eindruck, als ob er unter dem Bann einer anderen Person stände. Diesem Eindruck entsprach das Verhalten Grauls gegen Mylius. Um ihn von jenem Banne loszumachen, redete er ernst und eindringlich mit ihm, wie ein Vater mit seinem irregegangenen Sohn, drang mit der ganzen Wucht seiner Person und Autorität auf ihn ein, bat und beschwor ihn, das Kruzifix und Gewand abzulegen. Mylius verstand sich bald zum Ablegen des Kruzifixes, aber das weiße Gewand behielt er zunächst noch bei, da er nichts Unrechtes darin finden konnte.[1]) So kam auch in der Konferenz (13.—15. Mai) diese Sache mit zur Sprache. Nach längerem Hin- und Herreden erhob sich Graul und suchte nochmals das Bedenkliche dieser Neuerungen darzulegen und zeigte, welch schlimmes Ende sie nehmen könnten.

Welche Worte er hierbei geredet, kann jetzt nicht mehr festgestellt werden. Mylius behauptet, die Summe der an ihn gerichteten Drohung sei gewesen, daß er zwischen Absetzung und Unterwerfung zu wählen habe; Graul dagegen bestritt dies entschieden und erklärte, daß er nur „im Verlaufe des Gesprächs, wo von den allgemeinen Rechten einer Kirchen- und Missionsbehörde gegenüber ihren Sendlingen und Dienern die Rede war, einen Fall in abstracto gesetzt habe". Er könne gar nicht so geredet haben, da er damit seine Vollmacht überschritten hätte. Diese verschiedene Darlegung des Verlaufs jener entscheidenden Sitzung wurde später der Grund zu einer verhängnisvollen Wendung dieses Streites.

Da nun Graul im Namen des Kollegiums Mylius so energisch zusetzte, so unterwarf sich dieser endlich und versprach das Kleid abzulegen. Freilich tat er das „nur aus Gehorsam," innerlich war er gedemütigt und gebrochen, aber nicht überzeugt[2]). Er legte das Gewand ab und übernahm willig die ihm von der Konferenz zugewiesene Station Pudukötei, die er auch mit Wolff besuchte.

---

[1]) Wenn er sich dabei darauf berief, daß auch die alten Missionare solche Kleidung getragen hätten, so ist dazu zu bemerken, daß nur Ziegenbalg und Pressier auf Reisen im Innern des Landes sich wie Hindus gekleidet, d. h. wohl deren langen weißen Leibrock getragen haben, um Aufsehen zu vermeiden. (Fenger, Geschichte, S. 46.) Das war etwas ganz anderes.

[2]) Im Konferenzprotokoll findet sich folgender Eintrag: 15. Mai. „In der heutigen Sitzung wurden die zwischen den Brüdern hier und in Madrás obschwebenden Differenzen besprochen. Herr Dir. Graul ersuchte die Brüder im Namen des Kollegiums, sich vor der Hand im Verkehr mit Europäern der europäischen Sitte anzubequemen und sich des öffentlichen Tragens des Kruzifixes, sowie jeder römisch-katholischen Neuerung zu enthalten. Ferner ersuchte er die Brüder, sie möchten vereint mit ihm dahin wirken, eine friedliche Beilegung der Differenzen mit Br. Glasell zu erzielen." . . . . „Die sämtlichen anwesenden Brüder erklärten sich damit einverstanden." Cordes, Ochs, Schwarz, Appelt, Wolff, Kremmer, Mylius und K. Graul.

Nachdem Graul die Vollmacht vom Kollegium erhalten hatte, berief er Glasell nach Trankebar. Als dieser Ende Juni 1850 nach Trankebar kam, trug er sein weißes Kleid und sein Kruzifix geflissentlich zur Schau. Als er mit dieser Tracht und barfuß in roten Schuhen in die Jerusalemskirche kam, lachte die anwesende Gemeinde, Erwachsene und Kinder. Die Eingeborenen sprachen von „Mummerei“ und „Narrei.“ Man konnte es an seinem Benehmen merken, daß er einen Bruch wünschte, da er in der tamulischen Mission für seine hochkirchlichen Kirchenideale keinen Raum fand. Graul schreibt, daß, während Mylius' Benehmen ihm das Herz zerrissen, ihn das von Glasell zuweilen empört habe. Darum führte er die Unterhandlung mit ihm mehr in juristischer Weise und beschränkte sich darauf, gemäß dem Auftrag des Kollegiums die Angelegenheit zu untersuchen, indem er Glasell bestimmte Fragen zu schriftlicher Beantwortung vorlegte. Dieser beantwortete, wenn auch mit Widerstreben, diese Fragen in mehreren Briefen an den „hochgeehrtesten, hochgelahrten Herrn Direktor,“ deren hochgeschraubter, manchmal bitter sarkastischer Ton einen sehr „unvorteilhaften Eindruck“ machte.

Am 15. Juli fand die abschließende mündliche Besprechung mit Glasell und den fünf Missionaren statt, die jenen Brief an ihn (30. Oktober 1849) unterzeichnet hatten. In dieser (ebenso wie schon vorher durch die schriftlichen Erklärungen) wurde festgestellt, daß Glasell durch seine eigentümliche Tracht mit dem Kruzifix am Gürtel Eingeborenen und auch Europäern in der Kirche und in Gesellschaften Anstoß gegeben hatte; ebenso mißbilligten es seine Kollegen, daß er versucht hatte, ohne Rücksicht auf die dadurch entstehende Verwirrung in den Gemeinden, das Kruzifix einzuführen, und daß er von den Katholiken hier zu Lande Kruzifixe kaufte usw.

Nachdem nun die Unterzeichner jenes Briefes vom 30. Oktober 1849 einige unrichtige Angaben und unbrüderliche Ausdrücke in demselben zurückgenommen hatten, erklärte Glasell, daß er der Tracht kein weiteres Gewicht beilege, als daß er sich damit sogleich als Missionar zu erkennen gebe. Doch als Graul zum Schluß ihn aufforderte, seine eigentümliche Tracht mit angehängtem Kruzifix, die „zwar an sich unschuldig, aber unter den gegebenen Verhältnissen unserer Mission hier und in der Heimat von dem entschiedensten Nachteil ist, bis auf weitere Entscheidung des Missionskollegiums abzulegen,“ gab dieser folgende schriftliche Erklärung:

„Als evangelisch-lutherischer Missionarius kann ich um der Kalvinisten und Engländer willen allhier nicht vom weißen Kleide und Kruzifixe abstehen. Wo das Adiaphoron aufhört, Adiaphoron zu sein, gilt's das Bekenntnis, das treu zu halten der allmächtige GOTT mir gnädiglich verhelfe um seines Sohnes, meines Heilandes Jesu Christi willen. Amen. Hallelujah.“

B. J. Glasell,
evangelisch-lutherischer Missionarius und Priester.

Mit dieser Erklärung war der Bruch vollzogen. Mündlich gab er noch wie zur nachträglichen Rechtfertigung seines Schrittes zu verstehen, daß die Mission kalvinistische Tendenzen habe, wohin er rechnete, daß in dem tamulischen Katechismus das Bilderverbot dem 1. Gebot beigefügt sei (was doch schon Ziegenbalg aus weiser Berücksichtigung des indischen Bilderdienstes getan), und daß man darin in dem Morgen- und Abendsegen Luthers das Kreuzeszeichen weggelassen habe. Graul bat ihn nur noch, Trankebar sobald als möglich zu verlassen, da sein Auftreten hier bei den Tamulen und Engländern Anstoß errege.

Diese Verhandlung hatte ein sehr schmerzliches Nachspiel. Mylius, der während derselben in Trankebar anwesend war, konnte sich nicht darein finden, daß Graul seinen Freund Glasell so ganz anders behandelte als ihn. Während Graul ihn vor wenig Wochen zur Ablegung des Kleides genötigt hatte, ließ er Glasell in seiner auffälligen Tracht unbehelligt umhergehen. Graul tat dies aus guten Gründen. Er wollte erst ungestört, auch zum Behuf der Berichterstattung ans Kollegium, die Untersuchung führen und deshalb den Zusammenstoß, den er bei einer bestimmten, an Glasell gestellten Forderung voraussah, für die Zeit der Untersuchung vermeiden. Aber Mylius sah darin Parteilichkeit und Willkür. Das gab seinem Freunde Glasell eine Handhabe, seinen alten Einfluß wieder zu gewinnen. Er fragte Graul in der mündlichen Verhandlung, warum er gegen ihn in bezug auf die Kleidung nicht ebenso verfahre wie gegen Mylius, dem er mit Absetzung gedroht habe. Die entschiedene Abweisung dieser „groben Unwahrheit" veranlaßte neue erregte Auseinandersetzungen zwischen Mylius und Graul. Mylius fühlte sich durch den Vorwurf der „Unwahrheit" bis ins tiefste Herz hinein zermalmt, sein Vertrauen zu seinem väterlichen Freund war geknickt, und die „unheimliche" Übermacht Glasells machte sich wieder bei ihm geltend. In einem Briefe an den Direktor nahm er seine früher gegebene Unterschrift zu dem Konferenzbeschluß vom 15. Mai wieder zurück und erklärte, so lange die Beschuldigung der Unwahrheit auf ihm laste, habe er keine Freudigkeit mehr, in der Mission zu arbeiten, deren Grundsatz es sei, daß man immer ängstlich darauf bedacht sein müsse, den Kalvinisten (Engländern) gegenüber sich von allem Schein des Romanismus zu reinigen.

Erschrocken über diese plötzliche Umwandlung seines liebsten Schülers, setzte Graul alles daran, um ihn umzustimmen. Er erklärte, daß er mit jener Beschuldigung vor Glasell gar nicht ihn gemeint habe, stellte aber auch entschieden in Abrede, jene Drohung von Absetzung in der Konferenz ausgesprochen zu haben; es laufe doch alles nur auf ein gegenseitiges Mißverstehen hinaus — aber Mylius blieb immer dabei: „Nein, Sie haben so gesagt." Als alles nichts half, fiel ihm Graul mit Thränen um den Hals und bat ihn um Rücknahme des Absagebriefes. Einen Augenblick schwankte Mylius. Er nahm den Brief mit nach Póreiar, schickte ihn aber am anderen Tage mit einem ebenso scharfen Protest zurück. Graul suchte Mylius, den er für „leiblich und geistig krank" und gegenüber dem Einfluß Glasells für unfrei hielt, immer noch zu entschuldigen und in Póreiar zu halten. Aber es war alles vergebens. Schon am nächsten Tage (18. Juli) ging Mylius mit Glasell nach Madrás zurück, von wo jeder von ihnen an das Kollegium und zugleich an die Lauenburger

Missionsfreunde eine stark subjektiv gefärbte Darstellung der ganzen Angelegenheit einsandte und um Entlassung bat, Mylius zugleich mit Hinweis auf seine gebrochene Gesundheit. Deshalb bat er auch um Bewilligung des Reisegeldes.[1]) Graul sandte nun seinen Bericht über die Verhandlungen mit seinem Gutachten an das Kollegium ein.

Er machte die schon oben S. 225 erwähnten Bedenken gegen die Einführung des Kruzifixes geltend. Daneben weist er besonders auf den Anstoß hin, der damit den Engländern gegeben werde, die in der Einführung des Kruzifixes romanisierende Tendenzen sähen. Er halte es besonders gerade jetzt für sehr wichtig, daß die lutherische Mission zur Dotierung der tamulischen Kirche in Ländereien von der englischen Regierung in Madrás Vergünstigungen in bezug auf Besteuerung zu erlangen suche. Das sei aber nicht möglich, wenn sich die Mission nicht von diesem Verdachte reinige. Am Schluß macht er die wichtige Bemerkung, daß dieser ganze Streit (in welchem es sich nur „um einen elenden, bereits in zweiter Form umgemodelten Anzug" handele) nur eine einzelne Äußerung einer ganz ungesunden altertümelnden Richtung sei, die mit einem gewissen Fanatismus gegen die englische Kirche gepaart sei. Ließe man Glasell gewähren, so würde er wohl die sämtlichen kirchlichen Altertümer, deren gesamte Litteratur er zu besitzen und zu studieren scheine, Stück für Stück einzuführen suchen. . . . „Wenn solch ein Luthertum in der Mission die Oberhand gewinnt, das die Reformierten geradezu außerhalb der Kirche Christi setzt, in dem denkbar schroffsten Gegensatz gegen die Reformierten die wahre Bekenntnistreue sieht und eine Priestertracht zur Gewissenssache macht, die stark an die jesuitische Priestertracht erinnert — so ist's um die Zukunft unserer Mission geschehen."

So bewies Graul, der strenge Lutheraner, in diesem Gutachten gegenüber einem überspannten Luthertum seinen ökumenischen Sinn und bewahrte die tamulische Mission vor einem Irrweg, der sie in den damals schon begonnenen Konflikten mit den Engländern leicht zu einem unheilbaren Bruch mit diesen hätte führen können.

Bei diesem Streit war die Unzulänglichkeit der Konferenzregierung recht offenbar geworden. Graul kam dadurch zu der Überzeugung, daß die Mission nicht bestehen könne ohne die energische Leitung des Kollegiums (S. 75.). Er wird seit der Zeit nicht müde, immer wieder auf die Schädlichkeit der Konferenzverfassung zurückzukommen.

Übrigens wurde Graul von diesem Streit leiblich und geistig so angegriffen, daß er ernstlich für seine Gesundheit besorgt war, ja an den Rücktritt vom Direktorat dachte. „Gottlob", (schreibt er in jener Zeit) „daß ich noch lebendig dastehe." Seine Stellung zur Konferenz war ihm verleidet, weil diese ihre Unabhängigkeit (die er ja früher selbst vertreten hatte) jetzt ihm gegenüber manchmal in unliebsamer Weise betont hatte. Er war keine Kampfesnatur, darum ging er dem Streite, wo es anging, viel lieber aus dem Wege. Er verließ deshalb bald nachher Trankebar und ist dorthin nie zurückgekehrt. Er hielt sich von nun an von den Konfe-

²) Hermann, Dr. Graul S. 103 ff.

renzverhandlungen fern und widmete sich ausschließlich dem Hauptzweck seiner Reise, seinen Studien. Doch war und wurde immer mehr Cordes ein Mann seines Vertrauens, mit dem er fortwährend einen regen brieflichen Verkehr unterhielt.

Bei alledem brachte Grauls rechtzeitige Dazwischenkunft der Mission den großen Gewinn, daß der Streitpunkt geklärt, die treibenden Motive bloßgelegt und der Streit aus dem Kreis der Brüder entfernt wurde. Er wurde nun in der Heimat zum Austrag gebracht. Mylius und Glasell unterzogen in ihren Berichten an die Heimat Grauls Behandlung ihrer Sache einer herben Kritik. Das veranlaßte die mit ihnen eng verbundenen Lauenburger sich ihrer gegenüber dem Kollegium warm anzunehmen.

Das Kollegium hatte keine leichte Aufgabe bei seiner Entscheidung. Deshalb wurde der Vorsitzende Graf Einsiedel mit zur Beratung dieser Sache zugezogen und am 29. Oktober 1850 eine Sitzung bei dem Grafen in Dresden abgehalten, wo damals auch Oberhofprediger Harleß wohnte. Das Kollegium konnte zwar das Verfahren des Dir. Graul nicht in allen Stücken gut heißen (es mißbilligte z. B., daß er die Rücksicht auf die Engländer in den Vordergrund gestellt habe), aber in der Beurteilung der Glasellschen Angelegenheit trat es doch der Hauptsache nach der Auffassung Grauls bei. Andererseits wollte es auch Mylius und Glasell, die es sehr hoch schätzte, noch wo möglich zurechtzubringen und zu halten suchen. Darum ward Harleß beauftragt, ein Schreiben zu verabfassen, das durch Graul an sämtliche Missionare gehen sollte, um zwischen beiden zu vermitteln. Unter diesem Gesichtspunkt ist alles geschrieben. Nur wenn man das bedenkt, wird es ganz verständlich.

Es bedarf keiner Versicherung — so beginnt das Kollegialschreiben vom 10. November 1850 — daß das Kollegium fest entschlossen ist, in der Leitung und Ausübung der Mission nichts aufkommen zu lassen, was dem heiligen Evangelium oder den Bekenntnissen der Kirche zuwider wäre, geschweige denn Nebenrücksichten oder gar konfessionswidrigen Tendenzen Raum zu geben.

Das Kollegium könne die Entlassungsgesuche von Glasell und Mylius, die es noch als seine Missionare betrachte, nicht annehmen und hoffe, daß sie seiner Entscheidung sich fügen und jene Gesuche wieder zurückziehen werden.

Was nun die Beurteilung der ganzen Angelegenheit anbetreffe, so könne der Schein, den eine Sache in den Augen Draußenstehender habe, die Rücksicht auf äußere Nachteile und schiefe Urteile Übelwollender in dem Falle nicht entscheidend sein, wenn es sich um Dinge handele, die schrift- und bekenntnisgemäß geschehen. Also sei auch der Schein des Romanisierens nicht zu fürchten, wenn wir die Ordnungen unserer Kirche pflegen. So ist das Aufstellen von Kruzifixen auf den Altären zwar nicht wesentliches Zeichen unseres Bekenntnisses, aber doch ein löblicher und guter Gebrauch, dessen Einführung wir wünschen müssen, weil es zu den guten Ordnungen und Unterscheidungszeichen unseres Kultus gehört; doch sind die Gemeinden vorher darüber zu belehren.

In bezug auf die neue Amtstracht Glasells wird darauf hingewiesen, daß seine Berufung auf Offenb. 7, 9 (die weißen Kleider der Seligen) keiner Wider-

legung bedürfe. Bei solchen Adiaphoris gelte das Wort: „Es ist alles erlaubt, aber es frommt nicht alles“ — es frommt nicht, in solchen äußerlichen Dingen so zu handeln, daß dadurch den Brüdern Ärgerniß gegeben werde. Noch weniger seien solche Äußerlichkeiten so zu behandeln, als ständen sie in gleicher Linie mit dem Bekenntnis. Wo nur immer kirchltche Ordnung bestand, sind solche Fragen stets nicht den einzelnen, sondern gemeinsamer Beratung heimgegeben worden. . .

Die Entscheidung des Kollegiums wird in folgenden drei Punkten gegeben:

1. „Das Aufrichten von Kruzifixen auf den Altären unserer Kirchen in Ostindien soll nicht verwehrt, sondern unter zweckdienlicher Vorbereitung der daran nicht gewöhnten Gemeinden allgemein eingeführt werden, wenn nicht besondere Umstände sich ergeben, deren Kognition (Beurteilung) dem Kollegium zuzuweisen ist. Man erwartet, daß alle Missionare sich dieser Maßregel förderlichst erweisen und nur Hindernisse, welche sie allein nicht überwinden zu können glauben, dem Kollegium mitteilen, Hindernisse, die nicht außerhalb, sondern innerhalb der Gemeinden auftauchen. . .

2. Wegen der weißen Tracht haben sich die Missionare brüderlich zu benehmen und einen den Landessitten und dem Verkehr mit den Heiden förderlichen gemeinsamen Beschluß zu fassen. Bis zur definitiven Regelung möge dem Einzelnen die weiße Tracht erlaubt sein, doch so, daß er im Verkehr mit Europäern sich der europäischen in Indien üblichen und von Europäern für anständig gehaltenen Tracht bediene.

3. Das Tragen des Kruzifixes an der weißen Kleidung verbieten wir; nicht als ob selbes an sich dem Evangelium und unserer Kirche zuwiderliefe, sondern weil dies weder bräuchlich, noch notwendig, am allerwenigsten berechtigt ist, durch unnütze Streitigkeiten und Spaltungen die Mission unserer Kirche zu zerstören, welche ihr Wesen wahrlich nicht darin hat, ob ein Missionar ein Kruzifix am Gewand habe oder nicht.“

Das Kollegium schließt mit der bedeutungsvollen Bitte an jene beiden Brüder, daß sie die eigene Meinung der Sache Christi zum Opfer bringen mögen. —

Dieses Schreiben kam zu spät. Mylius war schon am 12. Oktober mit einem Segelschiff abgereist (das Kollegium bewilligte nachträglich die Reisekosten von 800 Rupien). Mit gebrochenem Herzen hatte der begeisterte Missionar das Land und den Dienst der Mission verlassen, in der zu arbeiten seine höchste Lust und Ehre war. Die Heimreise war, wie er später schreibt, seine „Lebensrettung“. Ehre dem Manne, daß er nicht, wie der eine oder andere Missionar unter ähnlichen Verhältnissen, seine Heimkehr zu Angriffen auf die Missionsgesellschaft benutzte, sondern an das Kollegium schrieb:

„Ich komme nicht mit dem Vorsatze, meinen Mund aufzutun zu Anklagen gegen irgend Jemand, ich komme mit der Absicht, mich baldmöglichst zu Ihnen zu begeben und Ihnen für die Liebe und Fürsorge von ganzem Herzen zu danken, die Sie mir in den kurzen 5 Jahren bewiesen haben, während welcher ich die Ehre hatte, mit Ihnen in Verbindung zu stehen, und dann in der Stille bei meinen Verwandten zu warten, wo mir der HErr ein Plätzchen anweisen wird.“

Den Entscheid des Kollegiums nahm er von Herzen an, aber schon seine geschwächte Gesundheit hinderte ihn anfangs, wieder nach Indien sich aussenden zu lassen, auch blieb die Meinungsdifferenz zwischen ihm und

Graul in seinen Augen ein unübersteigliches Hindernis. Graul trug sehr schwer an diesem Verluste seines Freundes. Er bittet in seinen Briefen Mag. Schneider immer wieder: „Sehen Sie doch, daß Mylius wieder gewonnen werde. Er ist unser tüchtigster Missionar. Nehmen Sie auf mich keine Rücksicht, um ihn wieder zu gewinnen." Aber es war alles vergeblich, auch nach Grauls Rücktritt war Mylius nicht wieder zu gewinnen.[1])

Glasell ging Anfang des Jahres 1851 nach Bombay, wo er erkrankt in dem Hause des Missionar Isenberg Aufnahme und Pflege fand. Auch in seinem letzten Briefe ans Kollegium von Bombay (6. April 1851) hält er noch an seinen Grundsätzen mit großer Hartnäckigkeit fest. Nach seiner Rückkehr nach Schweden über Leipzig setzte er durch seine Wiederordination durch den schwedischen Bischof seinen hochkirchlichen Ideen die Krone auf. Aber, das sei ihm zur Ehre nachgerühmt, auch er zog sich ganz in die Stille zurück, vermied allen weiteren Streit mit der Missionsleitung und lebte bis an sein Ende (1895) als Pastor in Schweden.

So endete der traurige Streit mit dem Verlust von zwei der tüchtigsten Missionare, der ersten zwei, die als Kandidaten der Theologie in den Missionsdienst getreten waren. Dennoch blieb dieser schwere Verlust nicht ohne Segen: Die Mission wurde vor der sehr gefährlichen Hinneigung zu einem schwärmerischen romanisierenden Ritualismus (wie wir ihn jetzt bei der englischen Ausbreitungsgesellschaft, auch in Indien, in verderblicher Weise emporschießen sehen) bewahrt und auf der Bahn eines gesunden, nüchternen Luthertums erhalten. Glasells schroffster Gegensatz gegen alles Englische und Reformierte hätte ihr auf die Dauer das Wirken in der englischen Kolonie ganz unmöglich gemacht, und seine Hinneigung zu römischem Wesen ihr das Vertrauen der alten Gemeinden geraubt. Durch Innehalten des rechten Pfades blieb man im Zusammenhang mit der alten Halleschen Mission. Die Entscheidung des Kollegiums, die ja den romanisierenden Missionaren so weit als nur möglich, ja in bezug auf das Kruzifix für indische Verhältnisse wohl zu weit, entgegenkam, hat in der Mission keinen praktischen Erfolg gehabt. Die Kruzifixe sind nie und nirgends weiter eingeführt worden. Die Praxis erwies sich stärker als die Theorie. Und kein Missionar in Trankebar verspürte Neigung, Glasells „Mantel" (seine Priestertracht, die er doch bei seiner Heimkehr selbst abstreifen mußte) wieder aufzunehmen. Hier bewiesen sich Grauls prinzipielle Erörterungen als die völlig richtigen.

Wir schließen dies Kapitel mit einer späteren Äußerung Grauls (1860) über diesen Streit: Es stand damals unsere Mission vor einem noch

[1]) Mylius ging in seinem 46. Lebensjahr, im Jahre 1865, als Hermannsburger Missionar wieder nach Indien und begründete dort die Hermannsburger Telugu-Mission, in der er eine gesegnete Wirksamkeit entfaltete.

tieferen Abgrunde als in der Kastenfrage. Das zeigt ein Verfassungsentwurf von Glasell aus jener Zeit, wonach in Trankebar eine Propstei und Bistum errichtet und die ganze tamulische Mission einem Metropolitan oder Bischof zu Trankebar unterstellt werden sollte, dem ein Konsistorium mit zwei Räten und ein Generalkonzil zur Seite steht. Das Kollegium hat dabei nichts zu sagen, es hat nur in Geldsachen eine Stimme. Und alle Missionare außer Cordes und Ochs waren dafür. Wie nötig war also die energische Abweisung eines solchen Abweges!

28. Kapitel.

Die Station Tritschinopoli.

Wenn auch die Station Pudukōtei sich nicht als fruchtbares Missionsland erwies, so wurde sie doch das Bindeglied, an welches sich der Ring einer neuen Kette von Stationen anschloß, die die Trankebarer Mission weit in das westliche Tamulenland führte, und zwar zunächst in das Gebiet der ehemaligen halleschen Stationen Tritschinopoli und Tandschāur. Das Gebiet dieser beiden Städte, die einst die Hauptstädte einheimischer Königreiche waren und unter der britischen Regierung Hauptstädte gleichnamiger Provinzen geworden sind, liegt zum großen Teil mitten im Delta des Kawēristromes, der nahe bei Tritschinopoli durch einen 1000 Fuß langen und 60 Fuß breiten Riesensteindamm abgedämmt und in zwei Hauptarme gespalten wird, deren größerer nördlicher Kollūdam, englisch: Kolerun, heißt (S. 101). In diesem überaus fruchtbaren Flußdelta hat das tamulische Heidentum tiefe Wurzel geschlagen und alles mit seinem Unkraut und seinen Schlingpflanzen überwuchert. Aber hier hat auch vor alters die christliche Mission ein fruchtbares Feld gefunden. In Tandschāur und Tritschinopoli haben wir schon oben S. 28 die Fußstapfen des gesegneten „Königspriesters“ Chr. Fr. Schwartz gefunden, den die Christen in Tritschi und Tandschāur als ihren Apostel ansahen. (Vergl. Kap. 29.) In Tritschi hatte sein Nachfolger Pohle 1778—1818 einigermaßen und noch viel mehr in Tandschāur sein Pflegesohn Caspar Kohlhoff 1787—1844 die alte Tradition bewahrt. Lutherische Agende, Katechismus und Gesangbuch waren in Tritschi bis zum J. 1826 und in Tandschāur bis 1844 in Gebrauch. Fabricius' meisterhaft übersetzte Lieder wurden hier auch nach Einführung des englischen Ritus noch gesungen und gebetet, und ein englischer Missionar hatte mit Recht bemerkt: „So lange die lutherischen Lieder noch gesungen werden, ist das lutherische Wesen nicht aus den Gemeinden herauszutreiben.“ Wie die Wēpēri-Christen, so waren auch diese Gemeinden ungefragt der englischen Kirche einverleibt worden. Aber es ging ihnen auch wie jenen: Als die englischen Missionare anfingen, den „lutherischen Sauerteig“ auszufegen, die

kahle reformierte Abendmahlsfeier (ohne Beichte usw.) einzuführen, und die Gemeinden den gesetzlichen Geist der englischen Kirche in den Kastenstürmereien zu fühlen begannen, da erwachte die Sehnsucht nach der Mutterkirche (S. Kap. 3.).

Da man auch in betreff dieser Übertrittsbewegung der Leipziger Mission schwere Vorwürfe gemacht hat, so wollen wir auf Grund der Quellen auch den Hergang der Begründung der westlichen Stationen eingehender darstellen.

Als Wolff im Januar 1850 nach Pudukōtei kam, teilte ihm der dortige Katechet mit, daß einige Christen in Tritschinopoli der lutherischen Mission sich anschließen möchten und ihn deshalb gebeten hätten, sie zu besuchen. Wolff erlaubte ihm nicht hinzugehen, um „jeden bösen Schein der Proselytenmacherei zu vermeiden“, sondern sagte ihm, wenn es jenen Christen mit ihrem Entschluß Ernst sei, so möchten sie ein schriftliches Aufnahmegesuch an die Konferenz in Trankebar einreichen. Wolffs Mitteilungen über diese Angelegenheit in der Konferenz zu Trankebar veranlaßten diese wohl, schon im voraus zu der Frage Stellung zu nehmen. Man war sich der großen Tragweite der Entscheidung dieser Frage bewußt, denn hier, wo es sich um Glieder der englischen Gemeinden handelte, war die Verantwortung noch größer und volle Rücksichtnahme auf die andere Konfession noch mehr geboten, als bei der Annahme der ganz selbständigen Madrasser Gemeinde.

Es war providentiell, daß gerade bei diesem entscheidenden Wendepunkt Direktor Graul nach Trankebar gekommen war und an dieser Beratung teilnehmen konnte. Die unter seinem Vorsitze tagende Versammlung vom 13. Mai 1850 vereinigte sich zu folgenden Grundsätzen:

a) „Es versteht sich von selbst, daß wir, wie überhaupt, wo es sich um Übertritt handelt, auch in diesem Falle, nie die ersten Schritte thun.

b) Wo es irgend thunlich und rätlich ist, soll dem betreffenden Missionar irgendwie noch zu rechter Zeit vor dem Übertritte Mitteilung gemacht werden, wie es denn überhaupt wünschenswert ist, daß möglichst vielseitige Erkundigungen über den Charakter der betreffenden Person eingezogen werden.

c) Es bedarf kaum einer Erwähnung, daß niemand aus bloßen Kastenrücksichten, sondern nur auf Zustimmung zu Lehre und Brauch der lutherischen Kirche aufgenommen werde.

d) Es soll ihnen, wie allen, die zu uns übertreten, zur Pflicht gemacht werden, nach Kräften zu den kirchlichen Bedürfnissen beizutragen.“

Das Protokoll war unterzeichnet von Ochs, Schwarz, Appelt, Cordes, Wolff, Kremmer, Mylius, Graul. „Der letzte Punkt war zugleich darauf berechnet, die Aufrichtigkeit der Gesinnung der Applikanten zu prüfen.“[1]

Als Wolff im August 1850 abermals nach Pudukōtei kam, fand er dort zwei Bittschriften aus Tritschi vor, worin vier reformierte und zwei römische Familien um Aufnahme baten. Dies veranlaßte ihn, nach

[1] Die Stellung der E.-L. Mission zur Kastenfrage S. 54.

Tritschi zu gehen und mit den Applikanten zu sprechen. Drei Familienväter, einfache Leute aus der englischen Gemeinde, die teilweise von der Trankebarer und der Tandschaurer Gemeinde abstammten (darunter die Familie eines Goldschmiedes), kamen zu ihm. Aus dem Gespräch mit ihnen gewann Wolff den Eindruck, daß der Hauptbeweggrund ihres Gesuches ihre Anhänglichkeit an ihre alte Mutterkirche sei. Von der Kaste sagten sie kein Wort. Sie hielten noch entschieden an der lutherischen Abendmahlslehre fest und mißbilligten, daß die Engländer das Abendmahl nur als eine Zeremonie behandelten.

Ohne den Applikanten bindende Zusagen zu machen, beschränkte sich Wolff auch jetzt auf die Ermahnung, den Schritt, den sie tun wollten, nochmals reiflich zu überlegen und sich dann an die Konferenz zu wenden.

Als sie das getan, forderte die Konferenz sie auf, ihrem bisherigen Seelsorger offen und ehrerbietig ihren Austritt mit Angabe der Gründe schriftlich anzuzeigen und eine Abschrift dieser Anzeige an sie einzusenden.

Sobald dies geschehen, machte sich Cordes am 20. September auf den Weg, um die Angelegenheit selbst zum Abschluß zu bringen. Und — so wichtig erschien dieser Schritt — Graul, der damals noch in Trankebar weilte, „hielt es für seine Pflicht", Cordes zu begleiten, um einmal einem solchen Aufnahmeakt persönlich beizuwohnen. Sogleich nach ihrer Ankunft in Tritschi, wo die Bittsteller sie freudig und ehrfurchtsvoll begrüßten, ging Cordes daran, ihr Anliegen nochmals einer strengen Prüfung zu unterwerfen. Deshalb besuchte er mit Graul den dortigen englischen Missionar Heyne und befragte ihn über die Bittsteller. Dieser konnte gegen ihren Wandel nichts Nachteiliges vorbringen, gab auch zu, daß sie nicht in einem persönlichen Mißverhältnis zu ihm gestanden hätten. Darauf erklärte ihm Graul, daß es natürlich seiner heimatlichen Gesellschaft als einer Missionsgesellschaft viel lieber sei, wenn ihre Mission in Indien ihren Zuwachs aus den Heiden, als wenn sie ihn aus fremden Kirchengemeinschaften empfange, daß sie aber als eine Missionsgesellschaft, die grundsätzlich der lutherischen Kirche zu dienen habe, es nicht mit ihrem Gewissen vereinen könne, irgend einem Christen, der ein Glied der lutherischen Kirche werden wolle, der sich zu ihrer Lehre bekenne und ihr Sakrament begehre, ohne tristige, auf klaren Tatsachen fußende Gründe seine Bitte abzuschlagen, besonders wenn gar er oder seine Väter der luther. Kirche ursprünglich zugehörten (wie es hier der Fall war). Hierauf wurden die Bittsteller mit ihrem bisherigen Seelsorger konfrontiert und von ihm und Cordes einer nochmaligen Prüfung unterworfen. Obgleich einige von ihnen nicht imstande waren, alle Fragen korrekt zu beantworten, so ging doch klar aus der Unterredung hervor, daß sie alle von dem aufrichtigen Wunsch beseelt waren, der Kirche anzugehören, die die alten lutherischen Väter begründet hatten, und daß ihnen keine unlauteren Beweggründe nachgewiesen werden konnten.

Nachdem Graul und Cordes dies alles mit gewissenhafter Sorgfalt erkundet hatten, hielten sie sich nicht für berechtigt, den Bittstellern ihre Bitte abzuschlagen. Demgemäß nahm Cordes am Sonntag, dem 29. September, diese Männer mit ihren Familien (14 Personen) in die lutherische Kirche auf. Das war der Anfang der Station Tritschinopoli.

Daß die Pflege dieser Station ein heißes Stück Arbeit sein werde, da Tritschinopoli ein sehr heißer Ort ist (man nennt es, aber mit Übertreibung: die „Bratpfanne der Europäer"), mußten die beiden Männer schon damals an sich inne werden, indem sie dort beide erkrankten, so daß sie noch am Sonntag ihre Rückreise beschleunigten. Durch diese Aufnahme war ein entscheidender Schritt getan, dessen Wirkung sich bald im ganzen Westen fühlbar machte. Die lutherische Mission in Trankebar hatte die Hand der in ihre Gemeinschaft zurückzukehren begehrenden Glieder der alten Halleschen Mission ergriffen. Bei dem engen Familienzusammenhang der aus alter Zeit stammenden Tamulenchristen im Westen und dem Verlangen vieler unter ihnen, einer Kirche anzugehören, die das Werk der alten Väter nicht zerstöre, sondern fortsetze, war es natürlich, daß bald andere aus der alten lutherischen Mission stammende Christen ihrem Beispiele zu folgen wünschten. Die Kugel kommt ins Rollen, und es entsteht im Westen des Tamulenlandes jene Bewegung, die in den Jahren 1851—1859 viele Übertritte aus der englischen Mission veranlaßte, ja selbst manche Katholiken (wohl hauptsächlich Verwandte der übertretenden Protestanten) mit ergriff. Auch Heiden blieben hier und da nicht unberührt.

Daß der Anstoß zu dieser Bewegung nicht von Trankebar ausging, hat die obige Darlegung gezeigt. Hier sei nur noch auf einen Umstand, der diese Darlegung noch mehr bekräftigt, hingewiesen, daß es nämlich anfangs viel Mühe kostete, einen Missionar zu finden, der diese neue Arbeit übernehmen konnte und — wollte. Wolff wurde als Stationarius von Pudukōtei zunächst dafür bestimmt, aber da er im September und den folgenden Monaten 1850 an Fieber und Dysenterie erkrankte, so entband ihn die Konferenz auf seine durch ärztlichen Rat unterstützte Bitte von dieser Aufgabe und beauftragte Schwarz, mit ihm die Stationen zu tauschen. Dies war eine gute Wahl, denn Schwarz war viel geschickter für diese mit außerordentlichen Strapazen und Kämpfen verbundene Arbeit als der zaghafte, auch durch Familienrücksichten vielfach behinderte Wolff. Schwarz war anfangs bereit, den Ruf anzunehmen, machte auch noch Ende 1850 und Anfang 1851 eine längere Reise nach Tritschi und Pudukōtei, wo er mit großer Liebe aufgenommen wurde, aber weil seine Gemeinde in Póreiar ihren innigst geliebten Seelsorger nicht ziehen lassen wollte, und ihm selbst Bedenken kamen, ob die ihm von der Konferenz erteilte Berufung eine völlig rechtmäßige und gültige sei, so zog er nicht so-

gleich nach Tritschi, sondern legte seine Bedenken erst dem Missionskollegium zur Entscheidung vor.

Erst Anfang 1852 traf die Antwort aus Leipzig ein, die ihn definitiv für Tritschinopoli bestimmte, aber auch jetzt kam es noch nicht zu seiner Übersiedelung nach dieser Stadt. Denn unterdessen waren neue Gemeinden im Westen hinzugekommen, und die Konferenz konnte sich nicht darüber einigen, wo der Stationarius im Westen seinen Wohnsitz aufschlagen sollte. Darum verlegte Schwarz im Februar 1852 zunächst seinen Wohnsitz von Póreiar nach Trankebar und trat im April und Mai trotz großer Hitze seine (vierte) größere Reise nach dem Westen an. In einem Ochsenwagen fuhr er über Tandschäur, wo sich auch schon eine kleine Gemeinde angeschlossen hatte, nach Pudukōtei und Tritschinopoli, von wo er auch einen Abstecher nach einigen Dörfern des nördlichen Distriktes machte (S. 210). Dort überfiel ihn ein starker wolkenbruchartiger Gewitterregen, der alles so sehr überschwemmte, daß er aus seinem Ochsenwagen aussteigen und völlig durchnäßt eine lange Strecke Weges neben diesem im Wasser waten mußte, wodurch er sich eine starke Erkältung zuzog. Infolge derselben bekam in der Herberge einen Anfall von Ohnmacht, Krämpfen und Cholerine, der ihn so schwächte, daß er sein Ende nahe glaubte und deshalb mit seiner letzten Kraft rasch nach Trankebar zurückzukehren beschloß. Nur durch die Anstrengungen seiner tamulischen Gehilfen gelang es ihm, durch die vom Regen ganz überschwemmten Niederungen und durch den mächtig angeschwollenen, in seiner Breite fast unübersehbaren, dort brückenlosen Kollüdam zu fahren, ein lebensgefährliches Wagnis.

Von der Zeit an wurde der robuste Mann trotz seiner guten Konstitution öfters krank, und es war gut, daß er nun eine ordentliche Pflege bekam. Seit dem 6. November 1849 war er verwitwet (nach kurzer, sehr glücklicher Ehe hatte er seine erste Frau, eine Tochter des dänischen Sergeanten Worm in Trankebar, verloren); doch am 30. Juni 1852 führte er eine andere Trankebarerin heim, eine Tochter des dänischen Majors Götting und Witwe des dänischen Lehrers Eibye, „eine stille, sittsame, erfahrene Hausfrau, die von jedermann ein gutes Lob hatte." In ihr fand er die Gehilfin, die er brauchte, besonders für die häufigen Krankheitsanfälle, denen er auf seinen Reisen ausgesetzt war. Seine sorgsame Gattin begleitete ihn von da an mit rührender Selbstverleugnung auf den meisten seiner beschwerlichen Reisen im Ochsenwagen und sorgte an den meist aller Bequemlichkeit entbehrenden Rastplätzen für seine leibliche Pflege, so gut es anging.

Aber infolge der beschwerlichen Reisen erkrankte Schwarz im Jahre 1854 abermals so schwer (Leberleiden), daß er einen längeren Urlaub nehmen mußte, um auf den kühlen Blauen Bergen in Utakamand durch eine längere Kur seine erschütterte Gesundheit wieder herzustellen.

Als er im Oktober 1854 genesen die Berge verließ, schlug er in Tritschi seinen Wohnsitz auf, denn die Konferenz hatte sich endlich zu dem Beschluß aufgeschwungen, daß dies der geeignetste Platz sei zur Versorgung der westlichen Gemeinden.

Und in der Tat, gut gewählt war der Ort, denn Tritschi bildet einen Knotenpunkt des Verkehrs im Tamulenlande.

Von hier aus gehen Straßen nach allen Seiten der Windrose. Die von etwa 80 000 gewerbfleißigen Bewohnern, Hindus, Muhammedanern und Katholiken, bewohnte Stadt ist der Sitz eines lebhaften Handels und reger Gewerbetätigkeit. So eignete sich Tritschi sehr gut zu einer Reisestation.

Die Provinz Tritschinopoli wird durch den von W. nach O. fließenden Kawēri in zwei ungleiche Hälften geteilt (s. Karte). In der südlichen, deren steinichtem Boden die dort wohnenden Bauern (Kaller, Achambadier, Serweikārer u. a.) nur mit Mühe ihren Lebensunterhalt abringen, hat die lutherische Mission in dieser Periode nur wenig Eingang gefunden. Der nördliche Teil, der, so weit von den Kanälen des Kollüdam bewässert, viel fruchtbarer ist als der südliche, bildet in der Folgezeit ein dankbares Feld der Tätigkeit der Tritschi-Missionare.

Schwarz „wohnte" in Tritschi vom Oktober 1854 bis zum 14. September 1859. Seit 1854 wurde er von Ouchterlony und dem tüchtigen tamulischen Kandidaten Nallatambi (d. h. Gutes Brüderchen) und seit 1858 von dem schwedischen Missionar Rydén unterstützt. Letzterer wurde sein Nachfolger, zuerst unter der Anleitung seines Landsmannes Ouchterlony, der vom Oktober 1859 bis März 1860 mit seiner jungen Frau in Tritschi wohnte.

Leicht ist es diesen Männern in Tritschi nicht geworden, denn hier galt es zu reisen, wie sonst auf keiner anderen Station. Was der Apostel Paulus von sich schreibt: „Ich habe oft gereiset, ich bin in Gefahr gewesen zu Wasser, in Gefahr unter den Mördern usw.", das könnten jene Männer auch von sich rühmen, nur daß sie statt „Frost" (2. Cor. 11, 27) „Hitze" setzen müßten. Die Missionare, welche jetzt, bequem im Eisenbahnwagen sitzend, das Land durchfliegen, haben kaum noch eine Vorstellung von den Beschwerden, die früher eine Reise im Ochsenkarren von Koimbatur nach Mājāweram (223 engl. Meilen) mit sich brachte; man brauchte für sie damals gerade so viel Tage (13) als jetzt Stunden. Oft waren jene die Hälfte des Jahres und darüber immer unterwegs.

Wir wollen zu Nutz und Frommen der dankbaren Nachwelt wenigstens einige Züge aus dem Reiseleben des Reisemissionars Schwarz und seiner Kollegen nach ihren schriftlichen und mündlichen Berichten zusammenstellen.

Eine Hauptbeschwerde, besonders bei den Reisen auf die Dörfer, bestand in den schlechten, oft durch den Platzregen ausgewaschenen Wegen, den vielen Flüssen und Kanälen ohne Brücken und in dem Mangel an Gasthäusern und Restaurationen, denn auf den Nebenwegen gab es selten Ruhehäuser, ja oft kaum ein schattiges Plätzchen für den von der Sonnenglut verschmachteten Reisenden. Auf den schlechten Wegen wurde Schwarz öfters mit seinem „Bandy" umgeworfen; einmal stürzte er mit demselben von dem ziemlich hohen Fahrweg in einen tiefen Graben hinab, wobei er am Kopfe eine so starke Erschütterung erlitt, daß er für einige Zeit ganz

arbeitsunfähig wurde. Ein anderes Mal, da er in der Dunkelheit zu Fuß wanderte, stürzte er kopfüber über die niedrige Mauer einer Brücke tief hinab in einen Fluß; er fiel aber zum Glück in den weichen Sand am Rande. Gefährlich war manchmal das Passieren des breiten Kollüdamflusses. Einmal riß die Flut Rydéns Wagen mit sich fort, so daß er umstürzte und sich überschlug; nur durch die Entschlossenheit eines riesenstarken „Serweikāren", des „Missionsboten" Suwiseschamuttu, wurde der Missionar den Fluten entrissen.

Gefährlich erwiesen sich auch die tropischen Gewitterstürme und Wolkenbrüche. Als Schwarz einmal im Juli 1856 nach Pudukōtei reiste, überfiel ihn ein so heftiger Regenguß, wie er ihn noch nie erlebt hatte. Im Nu waren Straße und Felder in einen großen See verwandelt, und nur die Alleebäume bezeichneten den Weg. Dazu wurde es Nacht, und kein Licht in der Laterne konnte brennend erhalten werden. Da geriet plötzlich das eine Wagenrad in ein tiefes Loch, und nur mit Mühe gelang es ihm, den Wagen wieder herauszuheben. Aber da hierbei die Achse einen Riß bekommen hatte, so konnte der Missionar nicht mehr einsteigen, sondern mußte über zwei Stunden weit barfuß in strömendem Regen und stockdichter Finsternis durch Wasser und Morast hinter dem Wagen hertraben, bis er endlich in dem Ruhehause des Rādscha nachts 11 Uhr eine Zuflucht fand.

Im Pudukōteilande wurde er einmal von vier Räubern überfallen. Als diese aber die umfangreiche Gestalt des Missionars aus dem Wagen springen sahen, ergriffen sie die Flucht. Doch einen packte Schwarz an seinem dicken Zopf am Hinterhaupte, hielt ihn fest und zwang ihn so eine Strecke Weges, wohl bis zur nächsten Polizeistation, vor ihm herzugehen. Gefährlicher waren die Räuber, die, mit langen Messern bewaffnet, in einer Einöde im Koimbaturdistrikt Schwarz und seine Frau verfolgten, bis sie endlich durch eine Schar von Festpilgern vertrieben wurden.

Oftmals fand er kein Obdach und Schutz gegen die glühenden Sonnenstrahlen, sondern mußte unter einem Tamarindenbaum oder in der engen Veranda oder der niedrigen Hütte eines Eingeborenen oder in einem Kuhstalle Zuflucht suchen, wo er dann wohl auch Gottesdienst zu halten pflegte. Ein solcher Kuhstall ist übrigens oft ein angenehmerer Aufenthalt als das niedrige, finstere, der frischen Luft nicht zugängliche, mit Ungeziefer angefüllte Haus eines Bauern. Ein indischer Viehstall besteht aus einem überdachten freien Raum, der, nur mit einer Rückwand aus Lehm versehen, sonst nach allen Seiten offen ist. Wenn gehörig gereinigt, eignet er sich auch wohl zu einem Versammlungsort der Gemeinde.

Kein Wunder, daß bei so vielen Reisestrapazen Schwarz trotz seiner großen Körperkraft oft von Krankheit, besonders Rheumatismus, Fieber u. a., zu leiden hatte. Einmal bekam er einen Mondstich, ein andermal

Masern, dann choleraähnliche Anfälle u. dergl. Von mancher wunderbaren Bewahrung vor Schlangen und anderen gefährlichen Tieren wußte er zu erzählen. Als er im Ruhehaus zu Kowiladi (bei Tritschi) schlafen gehen und die eine Türe nach einem Seitenzimmer, durch welche er und seine Frau öfters aus- und eingegangen waren, schließen wollte, schoß eine giftige große Schlange, die auf einer Türangel gelegen hatte, auf ihn los. Glücklicher Weise wurde sie von der Tür, die er schnell schloß, gegen den Rahmen so fest eingeklemmt, daß sie ihn nicht erreichen und er sie töten konnte. „Mit gerührtem Herzen", so schließt er diese Erzählung, „dankten wir Gott, der uns sichtlich vor einer großen Gefahr behütet hatte."

Auch Gefahren unter den damals (1858) besonders fanatischen Muhammedanern hatte er zu bestehen (M.-Bl. 1859, 99). Nicht wenig Anfechtung hatte er auch von den englischen Missionaren zu erdulden, aus deren Gemeinden er Christen aufgenommen hatte. Man nannte die lutherischen Missionare verkappte Jesuiten, die ihre Gemeindeglieder bald in die katholische Kirche hinüberführen würden; oder man spottete über die Armseligkeit ihrer Mission, die nur auf eine kurze Dauer schließen lasse und dergleichen.

Dagegen war es ihm ein um so süßerer Lohn, daß er von den Tamulenchristen mit großer Freude aufgenommen wurde. Wie in Póreiar, so wurde er auch hier im Westen bald allgemein geliebt. Sie sahen dankbar, wie viele Leiden er um ihretwillen erduldete. Der derbe, riesenstarke Mann war besonders den Söhnen des Mars in Mötupatti sympathisch. und noch lange erzählten sie Wahres und Sagenhaftes von den Proben seiner Kraft und von den Werken seiner Liebe. —

Die Stadtgemeinde in Tritschi nahm nur wenig zu; Heidentaufen kamen nicht vor, nur durch Aufnahme aus der katholischen Kirche und durch Zuzug vermehrte sie sich bis 1852 auf 46 Seelen. Das Gemeindeleben litt unter Streitigkeiten, und Schwarz klagt besonders darüber, daß der Gemeinde der kirchliche Sinn fehle. Der Gottesdienst wurde anfangs in einem „elenden Hause" gehalten, wo die Versammelten oft durch Regen gestört wurden. Erst später erwarb man ein einheimisches Haus, dessen oberes Geschoß als Gottesdienstlokal diente.

Größeren Zuwachs erlangte die Station im Norden des Kollüdam (Kolerun), besonders in dem fast ganz christlichen Dorf Mötupatti. Dort waren schon unter Kaspar Kohlhoff (Tandschäur) um 1830 eine Anzahl römischer Christen zur lutherischen Kirche übergetreten. Sie gehörten der Kaste der Sērweikārer an, d. h. der Hauptleute (Söldlinge) des alten Nabob, welche zum Lohn für ihre Kriegsdienste mit Ländereien belehnt und nun fleißige Bauern geworden waren. Soweit die Flußbewässerung ging, bauten sie Reis und Zuckerrohr. Diese Bauern hatten wie alle Bauern einen konservativen Zug und waren darum allen Neue-

rungen abhold. In Sonderheit „waren sie damit unzufrieden, daß die alten lutherischen Gebräuche dem englischen Kirchenwesen hatten weichen müssen, und wegen mancher Eingriffe in ihre Landesgewohnheiten von seiten der englischen Mission".

Deshalb baten sie in Trankebar um Aufnahme, und nach Verhandlung mit ihrem Missionar Kohlhoff, dem Sohne des Kaspar Kohlhoff in Tandschāur (S. P. G.), bekam Schwarz den Auftrag sie aufzunehmen, was er auch schon im April 1851 auf einer Reise tat, indem er 93 Seelen aufnahm und ihnen sogleich das hl. Abendmahl austeilte. Da die Sērweikārer wie echte Soldaten sehr zusammenhielten und mehrere Familien in Mōtupatti als ihre Häuptlinge angesehen wurden, so war das Beispiel des Übertritts der Mōtupattier für viele andere nicht bloß in der englischen, sondern auch in der römischen Kirche der Anstoß zu einer Bewegung, die durch 8—10 andere Dörfer des „nördlichen Distriktes" während der nächsten 6—8 Jahre ging und zur Bildung kleiner Gemeinden führte, deren Glieder sämtlich der Serwei-Kaste angehörten (Anhang 47.).

Man hat Schwarz den Vorwurf gemacht, daß er bei diesen Aufnahmen zu rasch vorgegangen sei. Durch die schnelle Ausdehnung seines Gebietes bekam der fast immer im Arbeitsdrang umherreisende Missionar, dem es an tüchtigen tamulischen Gehilfen fehlte, immer weniger Zeit, die Übertretenden vorher gründlich zu unterrichten, und das war besonders bei den Katholiken sehr nötig. Zwar war er auch ihnen gegenüber zurückhaltend und hielt sich an den lutherischen Grundsatz, daß die Evangelischen nicht berufen seien, unter den Römischen so wie unter den Heiden zu missionieren, wie dies reformierte Missionen tun. Schon die alten halleschen Missionare hatten ihren Katecheten hierüber folgende Instruktion gegeben:

„Wenn Katholische zu euch kommen und sich mit euch in ein Gespräch einlassen, so könnt ihr ihnen in Liebe und Bescheidenheit die lautere Wahrheit sagen und beweisen. Im übrigen dürft ihr ihnen nicht nachgehen und sie aufsuchen; diejenigen aber, die zu uns kommen, verstoßen wir nicht."

Nach dieser Regel handelte auch Schwarz; er würde aber weit vorsichtiger mit der Aufnahme jener Applikanten aus der römischen Kirche gewesen sein, wenn er damals mehr Erfahrung gehabt hätte. Die aus der Halleschen Mission stammenden Christen blieben im großen und ganzen treu, aber von den aufgenommenen Römischen gingen hier wie in Pudukōtei (S. 212) viele oft bei geringen Anlässen wieder zurück. Kein Wunder, daß Schwarz später gegen die Katholiken so erbittert war, daß er scherzhaft zu sagen pflegte: es sei am besten, alle römischen Applikanten sofort aus dem Gehöft hinauszujagen und erst, wenn sie dennoch wiederkämen, mit ihnen in Verhandlung zu treten.

Den bedeutendsten Zuwachs bekam der „nördliche Distrikt von Tritschinopoli" durch den Übertritt der englischen Christen in Itschempatti,

einem großen Bauerndorf $3^1/_2$ Stunden nördlich von Tritschi, die auch mit den Mötupatti-Leuten verwandt waren. Sie waren meist arme Unterbauern und Tagelöhner, die nur mit größter Anstrengung dem unfruchtbaren, steinichten Boden einigen Ertrag abringen konnten. Charakteristisch war die Begründung ihres Aufnahmegesuches:

„Wir waren früher Glieder der römischen Kirche; vor etwa 30 Jahren aber wurden wir von den lutherischen Missionaren in Tandschäur aufgenommen und nach dem alten Trankebarer Ritual bedient. Später kamen englische Missionare und führten Lehre und Sitte ihrer Kirche bei uns ein. Wir wußten nicht, wie das zuging; als aber die lutherische Kirche in unserer Nähe wieder emporkam und wir ihre Lehre hörten und ihre Gebräuche sahen, erwachte in uns das Verlangen, zu unserer Mutter zurückzukehren, und das um so mehr, als die englischen Missionare sagen, die Sakramente seien bloße Zeichen."

In der darauf folgenden Unterredung bemerkten Schwarz und Ouchterlony ausdrücklich, daß sie erwarteten, daß die Applikanten nach Kräften zu den Bedürfnissen ihrer Gemeinde beitragen würden, und gaben ihnen auf, die 5 Hauptstücke des kleinen Katechismus so weit als möglich zu lernen. Da die Gemeinde sich eines guten Zeugnisses von ihren Pastoren zu erfreuen hatte und sich bald die nötige Kenntnis des Katechismus aneignete, so nahm Schwarz sie 7 Monate nach ihrer Anmeldung am 6. Juni 1856 in die lutherische Kirche auf: 110 Seelen. Er nannte sie bald hernach: „Die beste der Dorfgemeinden."

Nachdem Schwarz noch zwei Gemeinden im Süden von Tritschi aus der römischen Kirche aufgenommen hatte (Krapatti und Koteikärenpatti, M.-Bl. 60, 59), kam diese Bewegung im Jahre 1858 zu einem Abschluß. Sie hatte ein rasches Wachstum der Seelenzahl der Station Tritschinopoli veranlaßt. Aus den 14 Leuten am 26. September 1850 waren Ende 1851 schon 126; 1855: 288; 1858: 409 und 1860: 609 geworden.

Die Pflege dieser Gemeinden war natürlich eine sehr schwere Aufgabe. Schwarz und Ouchterlony schreiben darüber:

„Bei der großen Ausdehnung unseres Arbeitsfeldes hier im Westen (s. Kap. 34) ist es uns unmöglich, die Seelen auch nur in notdürftigster Weise zu pflegen. Obschon wir uns fast unausgesetzt auf der Reise befinden, wird es uns doch nicht möglich, überall hinzukommen und die Gemeinden so oft zu besuchen, als wir möchten. Dazu ist unsere Kraft nicht steinern und unser Fleisch nicht ehern."

Darum bitten sie immer und immer wieder um Hilfe durch neue Missionare oder durch die Ordination eingeborener Gehilfen, und es war tief zu beklagen, daß diesen dringenden Bitten lange, lange nicht entsprochen wurde. Warum nicht einmal die letztere Bitte erfüllt wurde, werden wir später sehen. Auch der Umstand, daß in den meisten Dörfern noch keine Kapellen oder Schulen erbaut waren, machte einen längeren Aufenthalt des Missionars daselbst unmöglich. Deshalb mußten die beiden Missionare für jede der oft weit voneinander entfernten kleinen Gemeinden einen „Leser" oder Katecheten anstellen, der

mit den Gemeindegliedern Gottesdienst und Gebet halten, sie und ihre Kinder im Katechismus unterrichten und vielleicht auch Schule halten sollte. Da es aber damals nur sehr wenig seminaristisch geschulte Gehilfen der Trankebarer Mission gab, so stellten die Missionare im Westen aus Not vielfach Männer an, die nur eine mittelmäßige Schulbildung genossen hatten, ja sie nahmen sie zum Teil auch aus den Übertretenden, gewesene Lehrer und Katecheten der englischen Mission, die nicht imstande waren, andere in lutherischer Lehre zu unterweisen. Damit war der Mission wenig gedient. Oft stellte sichs heraus, daß man den Bock zum Gärtner gesetzt hatte. Dieser Umstand hat die Hebung der Gemeinden im Westen, besonders im Tritschinopoli-Distrikt, sehr aufgehalten.

29. Kapitel.

Die Station Tandschäur.

Tandschäur, d. h. Stadt des Tandscha, des Gründers dieser Stadt, ist die Hauptstadt der fruchtbarsten und bevölkertsten Provinz von Südindien (S. 102). Diese Provinz umfaßt zwar nur 10 360 qkm, ist also kleiner als Mecklenburg-Schwerin, zählte jedoch im Jahre 1852: 1700000 Einwohner und 1891: $2^1/_4$ Millionen. Die Einwohnerschaft der Hauptstadt beträgt jetzt 57 870.

Daß die klugen Brahmanen schon in früher Zeit dies gesegnete „Wasserland" zu einem ihrer Lieblingssitze erkoren haben, werden wir begreiflich finden. Zeugen ihres großen Einflusses und ihrer rührigen Tätigkeit sind die in dieser Provinz befindlichen 2874 Tempel (soweit diese dem brahmanischen Kultus geweiht sind), unter denen die „Große Pagode" des Siwa in Tandschäur, das bedeutendste Heiligtum dieses Landes, im Jahre 1000 n. Chr. von einem Könige der Tschōla-Dynastie erbaut sein soll. (M.-Bl. 1853, 159; 1896, 12).

Im Jahre 1674 eroberte Wenkādschi, ein Bruder des kühnen Usurpators Siwādschi, des Gründers des Mahratten-(Marāthen-) Reiches, mit seinen gefürchteten Reiterscharen Tandschäur. Das von ihm begründete mahrattische Königshaus war dem Christentum lange feindlich gesinnt. Kein Missionar durfte sein Land betreten. Erst nachdem die Kolonialkämpfe der Engländer Mitte des 18. Jahrhunderts der Mission die verschlossenen Tore geöffnet hatten, ward Tandschāur die Stätte einer reichgesegneten Missionstätigkeit.

Die Gottesmänner Chr. Fr. Schwartz (1778—1798) und sein Pflegesohn Kaspar Kohlhoff (1787—1844) haben hier eine lange und tiefgehende Wirksamkeit entfaltet. Noch in unserer Missionsperiode erinnerte hier sehr vieles an dieselbe: nicht bloß äußere Denkmäler, wie z. B. die von Schwartz für die englische Garnison errichtete Garnisonkirche mit dem schönen Marmordenkmal, gestiftet vom Rādscha Serfōdschi zu Ehren seines Pflegevaters und Erziehers Schwartz, ferner das außerhalb der Festung von demselben Missionar angelegte christliche Stadtviertel mit der Missionskirche und der daneben liegenden Missionarswohnung, mit einer

reich dotierten Waisenschule und ähnlichen Anstalten, die alle an die S. P. G. übergegangen sind, sondern auch vor allem eine ansehnliche Tamulengemeinde und viele schöne Gebräuche in Kirche und Haus. In den fünfziger Jahren lebten noch viele aus der Zeit der alten Mission stammende ehrenwerte Christen, die viel von dem „goldnen Zeitalter der Mission" unter Schwartz zu erzählen wußten. Noch 1856 schreibt Missionar Schwarz, daß der Name des alten „Vater Schwartz" für die Tandschäurer war wie ein „edel Rauchwerk aus der Apotheke und süß wie Honig im Munde".

Die Tamulen sind ein Volk der Sitte. Das „Herkommen" ist ihnen das ungeschriebene Gesetz, das Band der Gemeinschaft, aber auch die Verbindung von Gegenwart und Vergangenheit. So sahen vor allen die Tandschäurer Christen, die geistlichen Kinder eines der größten Missionare, ihre alten kirchlichen Sitten und Gebräuche als ein heiliges und teures Vermächtnis ihrer geistlichen Väter an. Die Lehrunterschiede der alten und neuen (englischen) Mission waren ihnen weniger zum Bewußtsein gekommen. Aber die Änderung der von Schwartz eingeführten oder doch stillschweigend sanktionierten Sitten schmerzte sie wie das Antasten ihres Augapfels.[1]) Das empfanden sie zuerst und am tiefsten im Kastensturm. Wir haben schon Seite 41 gesehen, wie gerade diese Gemeinde durch Bischof Wilsons schonungsloses Eingreifen am härtesten mitgenommen wurde. Sieht man auf die Handlungsweise mancher englischer Missionare in jenem Streit, so war diese ganz dazu angetan, ihre Christen aus der anglikanischen Kirche hinauszutreiben.

In der Folgezeit, besonders in den vierziger Jahren, scheinen die Bischöfe von Madrás (Corrie und Spencer) und auch die Missionare in Tandschäur die Gemeinde milder behandelt zu haben, aber ohne dabei etwas an der grundsätzlichen Stellung ihrer Mission zur Kaste zu ändern. Als auch durch solche Milde nichts erreicht wurde, griff man zu anderen Radikalkuren, über die wir später (Kap. 35) reden werden. Dazu sandte man nach Tandschäur einen sehr energischen, begabten, aber auch leidenschaftlichen Missionar, Dr. Pope (1851—58)[2]), der mit seiner hochkirchlichen, katholisierenden Richtung und seinem unbesonnenen Vorgehen vollends dem Faß den Boden ausstieß.

---

[1]) Ochs besuchte die englische Station Tandschäur im Oktober 1846 und schreibt über dieselbe: „Die Gemeinde (500 Seelen) war früher eine lutherische. Mit Widerwillen wurde sie englisch, und sie würde, wie mir der englische Missionar (der schon öfter genannte Missionar Brotherton) selbst gestand, gern zurückkehren, aber das Kirchengut, Schwartzens bedeutendes Vermögen, das er der Gemeinde vermacht hat, ist, sowie die liegenden Gründe und die Missionsgebäude, in den Händen der Engländer. Soviel ich indes bemerken konnte, stößt sich die Gemeinde nicht an der reformierten Lehre, sondern an der starren Form der englischen Kirche." M.-Bl. 1847, 166 ff. Vergl. auch 1857, 69.

[2]) M.-Bl. 1856, 70. 71. Hallesche Missionsnachrichten 1854, 58 ff.

Es war jedoch keineswegs diese Kastenstürmerei allein, was die Tandschäurer Christen zurückstieß, sondern auch der nach Kohlhoffs Tod (1844) immer stärker hervortretende Gegensatz der anglikanischen Mission gegen ihre alte kirchliche Tradition, besonders in bezug auf das heilige Abendmahl, der Wegfall der Beichte, der Vorbereitungsgottesdienste zur Kommunion, der Abendmahlszucht u. a. m.[1])

Die erste Übertrittsbewegung begann auch hier bald nach Übernahme der Station Pudukōtei. Schon im Jahre 1849 wandten sich die ersten Applikanten aus Tandschäur nach Trankebar. Dort beauftragte man Kremmer und zwei andere Missionare, ihre Sache ebenso wie einst die der Madrasser einer ernsten Prüfung zu unterziehen. Diese besprachen sich mit ihnen in Kumbakōnam, Tiruweiar (am Kawēri) und Tandschäur am 26.—28. September. Sie stellten ihnen die zwei Bedingungen: Zustimmung zum luth. Bekenntnis und Bestreitung der Kosten für Kirche und Schule. Von Konzessionen in bezug auf die Kaste war keine Rede. Die Applikanten bekannten sich zu ersterer Bedingung, aber die zweite erklärten sie wegen ihrer Armut für unannehmbar. Ihre Zahl und ihre Einnahmen waren tatsächlich auch viel geringer als die der Madrás-Christen, auf welche sich Kremmer berief.

Dazu kam allerdings der Umstand, daß die Tandschäurer durch die alten halleschen Missionare, die aus ihren reichen Mitteln reichlich auszuteilen pflegten, sehr verwöhnt waren. Und die englischen Missionare konnten durch überreichliche Besoldung der Missionsdiener, unentgeltliche höhere Schulbildung für die Christenkinder, durch Fürsprache bei den englischen Beamten zum Besten ihrer Christen z. B. zum Behuf ihrer Anstellung u. dergl., ihren Gemeindegliedern noch weit größere Vorteile zuwenden als die alten Hallenser. Auf alle diese Vorteile mußten die Übertretenden verzichten, manche verloren ihr Brot; und nun dazu noch eine Kirchensteuer entrichten — das schien ihnen zu viel verlangt. Infolge ihrer Weigerung wurden die Verhandlungen abgebrochen.

Anderthalb Jahre später zog eine schon früher in Mājáweram zur luth. Kirche übergetretene Familie nach Tandschäur (der Hausvater hieß Tiruselwam und war bei Ochs als Missionsgehilfe angestellt gewesen). Mit ihr verband sich ein anderer junger Familienvater, der, weil in seiner Jugend nach dem luth. Bekenntnis unterrichtet, schon 1849 aus der englischen Kirche ausgetreten war. Beide hielten gemeinsamen Hausgottesdienst nach lutherischer Weise, an dem sich auch noch mehr Tandschäurer ab und zu beteiligten. Als nun nach einiger Zeit beide Familienväter vernahmen, daß Wolff auf seiner Reise nach Pudukōtei Tandschäur berühren werde, baten sie diesen, ihre neugeborenen Kindlein zu taufen und ihnen selbst das heil. Abendmahl zu spenden. In der Überzeugung, daß beide Familien zur lutherischen Kirche gehörten (er

[1]) Ochs und Schmeißer berichten derartige Klagen jener Christen, noch ehe sie an einen Übertritt dachten. M.-Bl. 1851, 343; 1852, 182. Vergl. auch die Bittschrift der Tandschäurer. 1853, 173.

kannte Tiruselwam schon von früher her), gewährte er ihnen ihre Bitte. Dadurch zog er sich aber einen heftigen Angriff von seinem Schwager, Dr. Pope, zu, der in dieser Handlung einen Eingriff in seine Station sah und deshalb Wolff bei der Konferenz verklagte. In dieser Korrespondenz trat die Heftigkeit des englischen Missionars in so maßloser Weise hervor, daß eine Verständigung mit ihm völlig vereitelt wurde. Und weil er später bei einer Anfrage in betreff von Applikanten ausdrücklich jede weitere Mitteilung verweigerte, so konnte auch später nicht mehr mit ihm verhandelt werden. Das schadete beiden Teilen.

Die Bewegung griff aber trotz allem Widerstand immer mehr um sich. Im Herbst 1851 nahmen schon 36 Christen,[1]) die sich von der englischen Kirchenmission getrennt hatten, an dem lutherischen Gottesdienste teil. Bald melden sich diese nebst einigen, in dem vier Stunden nördlich von Tandschäur gelegenen Tiruweiār am Gerichtshofe angestellten Tandschäur-Christen bei der Konferenz, und nachdem die nötigen Verhandlungen mit ihnen abgeschlossen sind, beauftragt diese den nunmehr zum Missionar von Tritschi ernannten Schwarz, die Applikanten aufzunehmen, was dieser auch am 2. Epiphaniensonntag 1852 (17. Januar) tat. Bei dieser Aufnahme wurde aber leider versäumt, die Übertretenden vertragsmäßig zur Erfüllung der schon früher an sie gestellten Forderung regelmäßiger Beisteuer zu den Gemeindelasten zu verpflichten. Diese Versäumnis wurde vom Kollegium sehr gemißbilligt. Die Unterlassung einer Christenpflicht schädigt allemal das Gemeindeleben. Es dauerte lange, ehe diesem Mangel an christlicher Opferfreudigkeit in Tandschäur abgeholfen wurde.

Weitere Aufnahmen kamen im Laufe des Jahres 1852 hinzu, so daß sich Ende 1852 die Zahl der luth. Tandschäur-Christen auf 108 belief. Der unten genannte tüchtige Njanēndram, der schon in Pōreiar der lutherischen Mission als Lehrer gedient hatte, wurde der Katechet der Gemeinde und versah sein Amt „mit Eifer und Umsicht".

Sobald sich die Trankebarer Mission in der Hauptstadt der Provinz festgesetzt hatte, übertrug sich die Bewegung auch auf das Land. Im April 1852 kommt eine Gesandtschaft aus dem Dorfe Budelur, die um Aufnahme der dortigen ganz verwahrlosten Christen bittet.

Wer waren diese Bittsteller? Sie gehörten der übelberüchtigten Kaste der Kaller an, der wir schon im Pudukōtei-Land begegneten.

Die Kaller sollen vor alters vom Norden her eingewandert sein und hatten sich besonders in den damals von eingebornen Königen beherrschten Ländern Tandschäur, Tritschinopoli und Madura niedergelassen. Man schätzt ihre Zahl ungefähr auf eine halbe Million. Lange Zeit haben sie ihren Hang zu einem Frei-

[1]) Unter diesen befand sich Njanēndram, ein ehrenwerter, charaktervoller Tamule, der später Landprediger wurde, und sein Schwiegervater Suwisescha-muttu, Lehrer des damaligen Rādschas und ein Bruder des alten Poeten. M.-Bl. 1871, 67 f.

beuterleben und zu Raubzügen geltend zu machen gewußt. Weder der Nabob von Tritschinopoli, noch die Rādschas von Tandschāur oder Madura konnten ihre Wildheit bezähmen. Der König von Tandschāur begnügte sich mit einem Tribut von 750 Rupien jährlich. Als die Engländer im Jahre 1761 Herren des Tamulenlandes geworden waren, sandten sie mehrere Militärexpeditionen gegen die Kaller aus. Die Soldaten brannten Dörfer nieder und verübten allerlei Grausamkeiten an denen, die in ihre Hände fielen, aber die Kaller zu unterjochen — das vermochten sie nicht. Was diesen Männern des Schwertes nicht gelang, das sollte ein einfacher, schlichter Missionar ausführen: Chr. Fr. Schwartz. Als er in Tandschāur auf der Höhe seiner Wirksamkeit stand und als Erzieher des Prinzen Serfōdschi im ganzen Lande ein hohes Ansehen genoß, bekam er von der Regierung des Landes den ehrenvollen Auftrag, die räuberischen Kaller zur Ordnung zurückzurufen. Deshalb lud er brieflich alle Kallerhäuptlinge zu einer Besprechung ein. Sie erschienen in der Tat. Nun untersuchte er, wieviel jeder von ihnen gestohlen hätte, und drang auf Wiedererstattung. Und siehe, die wilden Gesellen verstanden sich zu dieser Demütigung und gaben ihm auf sein Verlangen sogar das Versprechen, das Stehlen zu lassen und ihr Feld zu bebauen. Ja, eine ziemliche Anzahl von ihnen in dem zwischen Tandschāur und Tritschi gelegenen Budelur und anderen Dörfern bekehrten sich zum Christentum und wurden ordentliche Ackerbauer. Als die heidnische Partei unter den Kallern, erzürnt über den Übertritt ihrer Kastengenossen, gegen diese einen Aufstand erregten und ein blutiger Zusammenstoß der Christen und Heiden unvermeidlich schien, da trat der Friedensbote wieder unter sie und verhinderte durch seine freundlichen und ernsten Worte das Blutvergießen. Während so in Tandschāur die Kaller durch einen Missionar allmählich an ein gesittetes Leben gewöhnt wurden, behielten sie in dem benachbarten Tritschinopoli ihre Wildheit noch lange bei. Noch jetzt muß in Tritschi jeder Europäer, selbst die englischen Offiziere nicht ausgenommen, einen Kallen als Wächter seines Hauses anstellen, wenn er es vor Einbruch und Diebstahl schützen will.

Aber mit der Taufe waren diese wilden Kaller nicht im Nu und völlig umgewandelt; ihre wilde Natur brach oft wieder durch und bereitete dem Missionar manche Not. Schwartz verstand es zwar, dieses ungeschlachte Geschlecht im Zaume zu halten, aber sein Nachfolger, der milde Kohlhoff, war vielleicht manchmal gegen ihre Unarten zu nachsichtig. Doch erschienen ihm die Gemeinden in und um Budelur so wichtig, daß er in Budelur einen Landprediger anstellte. Nach Kohlhoffs Tod trat in Budelur eine allgemeine Auflösung der Zucht und Ordnung ein,[1]) wozu besonders ein dort angestellter unlauterer Katechet viel beigetragen haben soll. Der angesehenste Mann in der Gemeinde nahm zwei Frauen zur Ehe; andere Christen trieben Teufelsdienst, manche verheirateten ihre Kinder an heidnische Verwandte. Statt nun die Schuldigen zu bestrafen und die anderen zu belehren, schloß der englische Missionar im Jahre 1849 die ganze Gemeinde, alt und jung, schuldig und unschuldig, aus der Kirche aus und belegte sie mit einer Art Interdikt. Die Budelurer suchten wiederholt um Aussöhnung nach (auch bei dem englischen Bischof), aber es kam nicht dazu, weil die Engländer der Meinung waren, den

[1]) M.=Bl. 1852, 337 ff.

Schaden durch ihre schroffen Kastengesetze heilen zu müssen. Sie verlangten, daß die Kaller ihrer Kaste gänzlich entsagen und versprechen sollten, ihre Kinder unter Umständen mit Parias zu verheiraten. Das klang diesen einfachen Dorfleuten, die mit größter Zähigkeit an ihren alten Gebräuchen festhielten, und denen Vater Schwartz niemals etwas von solchen Zumutungen gesagt hatte, wie bitterer Hohn. So war auch hier die schroffe Stellung der Engländer zur Kaste das Messer, welches das letzte Band der Gemeinschaft zwischen ihnen und jenen Christen durchschnitt. Da die Kaller sich nicht unterwarfen, befahl endlich Dr. Pope, die von den alten Hallensern erbaute schöne Kapelle in Budelur niederzureißen, was den älteren Christen bittere Tränen verursachte. Wenn irgend etwas, so mußte dies Niederreißen den Christen zeigen, daß sie bei der englischen Mission nichts mehr zu hoffen hätten. So kam es denn, daß ein Teil der Gebannten sich an die Trankebarer Missionare mit der Bitte um Aufnahme wandten.

Damit war Schwarz vor eine schwierige Frage gestellt. Durfte er sich mit solchen von der englischen Mission gebannten Leuten einlassen? Schulden sich nicht nahe beieinander arbeitende Missionare gegenseitig die Rücksicht, sich nicht in die innerkirchlichen Verhältnisse der Nachbar-Mission einzumischen? Schwarz sagte sich, daß er es hier mit außergewöhnlichen Verhältnissen zu tun habe: es handelte sich um eine von lutherischen Missionaren gesammelte, ohne ihren Willen einer fremden Kirche übergebene und nun infolge falscher Behandlung und Vernachlässigung gefährdete und verstoßene Gemeinde, die zu ihrer Mutterkirche zurückkehren wollte. Durfte er diese von den Engländern verstoßenen Christen zurückweisen und ihnen damit die letzte Hoffnung auf Besserung ihrer Lage rauben?

Aber galt nicht schon damals in der Trankebarer Mission für solche Fälle die Regel,[1] daß kein einer anderen Konfession angehöriger Christ, der wegen Übertretung eines Gebotes Gottes exkommuniziert worden ist, in die luth. Kirche aufgenommen werden darf, es sei denn, daß er sich erst mit der Gemeinde, in der er Ärgernis gegeben, versöhnt hat? Diese Regel glaubte Schwarz hier nicht anwenden zu können, da er nach einer vorläufigen Untersuchung fand, daß die Bittsteller in der etwa 150 Seelen zählenden Budelurer Gemeinde den besten Teil ausmachten und sich gar nicht mit den ihnen schuld gegebenen heidnischen Greueln befleckt hatten wie die anderen, die sich gar nicht gemeldet hatten.

Mit Dr. Pope konnte, wie schon oben erwähnt, nicht verhandelt werden, darum verwies Schwarz die Bittsteller an die Konferenz in Trankebar, „damit die Sache von allen Missionaren gehörig bedacht und in Übereinstimmung ausgeführt und den auf uns im höchsten Grade erbitterten Engländern keine Gelegenheit gegeben werde, sich mit einem Scheine des Rechtes gegen uns zu beklagen."

Nach Erwägung aller Umstände trug die Konferenz dem Miss.

---

[1]) Später ist dieselbe in die revidierten Regeln über Aufnahme von Gliedern aus anderen Kirchengemeinschaften mit aufgenommen worden; es wird aber auch dort der Fall ausgenommen, wenn die nachgesuchte Aussöhnung von der andern Seite verweigert wird. M.-Bl. 1874, 220.

Schwarz auf, die Sache in bezug auf verschiedene Punkte einer erneuten Untersuchung zu unterziehen. Da auch diese ein befriedigendes Ergebnis hatte und das Verlangen der 44 Bittsteller aufrichtig und dringend erschien, so gab die Konferenz endlich Erlaubnis zu ihrer Aufnahme. Schon am 6. Oktober 1852 vollzog Schwarz die Aufnahme derselben in der Hütte eines Bauern in Budelur, wobei er sie nochmals ihren Taufbund erneuern und sich verpflichten ließ, sich aller Gemeinschaft mit den Werken des Teufels zu enthalten. Von einer Verpflichtung zur Kirchensteuer hören wir wieder nichts. Darauf taufte er sogleich sechs Kinder dieser Aufgenommenen. Merkwürdigerweise wurden gerade damals die Grundmauern der alten Budelurer Kapelle vollends demoliert. Während so die Engländer das Werk der alten Hallenser zerstörten, suchten die Lutheraner das Verfallene wieder aufzurichten.

Allerdings übernahmen diese damit eine schwere und undankbare Arbeit, besonders in Budelur. Schwarz erzählt in einem späteren Berichte: Die Gemeinde in Budelur befand sich damals in einem sehr „verfallenen Zustande". Ihre Unwissenheit in geistlichen Dingen war groß, die ehelichen Verhältnisse der Kallerchristen und ihre immer wieder sich geltend machende Neigung, aus verwandtschaftlichen Rücksichten ihre Kinder an Heiden zu verheiraten, preßten ihm und seinen Nachfolgern manche Klage aus. Doch kann er auch Besseres berichten. Im Jahre 1855 schreibt er: „Die so sehr verschrieenen und von den englischen Missionaren als ein „verfluchtes Geschlecht" (cursed race) mißhandelten Kaller haben uns manche Gelegenheit gegeben, dem HErrn für seine unaussprechliche Gnade zu preisen." M.-Bl. 1856, 276.

Am 2. Oktober 1855 konnte er in Budelur zur großen Freude der Gemeinde eine neue Kapelle, eine einfache, aber geräumige Lehmhütte, einweihen. Von Budelur ging die Bewegung immer weiter. In verschiedenen Ortschaften nahm Schwarz noch mehrere kleine Häuflein teils aus der englischen, teils aus der römischen Kirche auf, so in dem nahegelegenen Pudupatti (Neuhausen), wo eine von dem Hallenser Holzberg 1801 erbaute, jetzt aber auch geschlossene steinerne Kapelle stand, in Tirupandurutti (4 Stunden nördlich von Tandschäur) u. a. O. Alle diese Christen waren größtenteils verschiedenen Sudra-Kasten angehörige, wenig bemittelte Ackerbauer.

Der Zuwachs aus den Heiden war hier nur gering, teils weil der viel in Anspruch genommene Missionar keine Zeit für die Evangelisierung der Heiden erübrigen konnte, teils weil, wie er einmal schreibt: „die Kastenstürmerei hier die Heiden mißtrauisch gemacht hat." Doch fehlen Heidentaufen nicht ganz, z. B. 1856: 57 Heiden im ganzen westlichen Distrikt und 1860, nachdem Tandschäur einen eigenen Missionar bekommen hatte, 75 Heiden aus der Kaste der verachteten Paller. Der Hauptzuwachs kam aber durch Aufnahmen, besonders in der Hauptstadt: 1854 zählte die Station Tandschäur schon 257 Seelen; 1856: 443; 1860: 535 Seelen in 25 Ortschaften.

Gern hätte Schwarz, dem besonders die Stadtgemeinde wegen ihres kirchlichen Sinnes sehr gefiel und der die Bedeutung dieser alten Missionsstadt klar erkannte, seinen Wohnsitz in Tandschäur aufgeschlagen. Die Gemeinde bat sehr darum. Es war aber eine weise Maßregel der Konferenz, daß sie beschloß, einerseits mit Rücksicht auf die englischen Missionare, die schon durch die Aufnahme der Tandschäurer Gemeinde sehr erbittert waren, andererseits in der Absicht, der neuen Gemeinde erst Gelegenheit zu geben, sich zu bewähren, nicht Tandschäur, sondern Tritschinopoli zum Wohnsitz des Missionars im Westen zu machen. Dadurch wurde aber die Pflege der sich rasch vermehrenden Tandschäur-Gemeinden außerordentlich erschwert, so daß Schwarz, obgleich seit 1855 durch Ouchterlony und Kandidat Nallatambi unterstützt, die viele Arbeit kaum bewältigen konnte. Erst nach 7jähriger Wartezeit wird die dringende Bitte der Gemeinde um einen eigenen Seelsorger erfüllt, indem 1859 Ouchterlony für Tandschäur bestimmt und damit dieses zur selbständigen Station erhoben wurde. Im März 1860 übernahm er die Pflege von Tandschäur und entfaltete hier alsbald eine fruchtbare Tätigkeit zur Förderung dieser Station, welche er als „eine der besten Stationen" bezeichnete.

Die äußere Gründung der Station war anfangs wegen der Feindseligkeit der einflußreichen Engländer mit vielen Schwierigkeiten verknüpft. Schwarz fand bei seinen ersten Besuchen kein anderes Unterkommen als ein tamulisches Haus. Das erste, was die Gemeinde durch eine Sammlung unter sich (100 Rup.) erwerben mußte, war ein Kirchhof, ein für indische Gemeindeverhältnisse immer am nötigsten und zuerst gebrauchtes Besitztum, denn es gibt dort selten städtische, für alle Konfessionen offen stehende Begräbnisstätten. Dann errichteten sie ein notdürftiges Bethaus, dessen Armseligkeit den vornehmen Tandschäurern so drückend war, daß im Jahre 1853 85 Familienväter an das Kollegium um den Bau einer Kirche petitionierten.[1]) In Ermangelung eines Bauplatzes und der nötigen Mittel konnte aber lange Zeit nicht an einen Kirchbau gedacht werden. Die „Armut der luth. Mission" wurde daher fast sprichwörtlich, und manche prophezeiten ihren baldigen Zusammenbruch. Nachdem es gelungen war, am 1. November 1858 ein passendes Grundstück (das sogenannte Vanspalische Gehöft) in der Stadt zu erwerben (für Rup. 2500), wurde auf demselben erst für 4000 Rupien ein einfaches kleines Missionshaus, das Ouchterlony am 27. April 1860 bezog, und danach ein größeres Gebäude errichtet, das am 30. August 1860 zum Schul- und Bethaus eingeweiht wurde.—

[1]) In dieser Petition sagen sie u. a.: „Wir haben uns vor einiger Zeit unter die Herrschaft der englischen Missionare mit großer Bekümmernis unserer Seele begeben müssen. . . Aber Gott sandte Missionare, die mit dem Glauben unserer alten Väter kamen, und erweckte nun in uns den Gedanken zur Rückkehr in die alte Mutterkirche u. s. w." M.-Bl. 1853, 171 ff.

Werfen wir noch einen Blick auf das innere Leben der Stadtgemeinde. Sie stand von Anfang an unter den westlichen Gemeinden am höchsten. Man merkte an ihr den Segen der Wirksamkeit der alten Väter. Cordes bezeugt von ihr (1853): „Sie hat einen vorteilhaften Eindruck auf mich gemacht; sie hat ein kirchliches Bewußtsein." Schwarz rühmt ihre gute Schriftkenntnis, welche er besonders auch mit als Frucht der Wirksamkeit des „alten Poeten" Wedanájachen ansieht. In der Passionszeit, welche von den Tandschäurern, wie von anderen Gemeinden der Halleschen Mission, mit besonderen gottesdienstlichen und häuslichen Feiern (z. B. Freitagsfasten) feierlich begangen wurde und noch heute begangen wird, pflegte dieser tamulische „Hans Sachs" mit seinem Sängerchor jeden Abend in der Veranda seines Hauses geistliche Lieder nach echt nationalen Weisen vorzutragen und sogenannte Singpredigten zu halten, in denen er die ganze Heilsgeschichte von der Schöpfung bis zum Weltende vortrug.

Kaum hatte Schwarz die Gemeinde aufgenommen, so bat sie ihn, daß „doch die Festfeiern und die Vorbereitungsgottesdienste auf das heilige Abendmahl wieder ebenso gefeiert werden möchten, wie es zur Zeit des Vaters Schwartz Sitte war." Niemand konnte solchen Wunsch freudiger, erfüllen, als des alten Königspriesters Namensvetter, der selbst ganz von Pietät gegen die alten Väter erfüllt und in der Geschichte ihrer Mission so zu Hause war, wie kein anderer seiner Kollegen. So war denn auch seine Arbeit wesentlich Wiederherstellung der alten Kirchen- und Gemeindeordnungen und Sitten, soweit sie sich auf die Gegenwart übertragen ließen. So vor allem in der gläubigen Predigt des Evangeliums. Es war für Schwarz eine große Freude, daß manche der alten Christen aus seinen Predigten den früher von den alten Hallensern angeschlagenen evangelischen Ton wieder heraushörten. So sagte einst ein bejahrter Tamule zu ihm:

„Ich freue mich, jetzt wieder so predigen zu hören, wie einst die alten Missionare Klein, König u. a. gepredigt haben. Ihrer Predigten Ein und Alles war Christus, der Gekreuzigte. Das ging zu Herzen und erquickte die Seelen sehr. Die späteren Missionare redeten viel weniger von Jesu dem Sünderheiland, als vielmehr von der Natur, deren Schönheiten, von Tugend u. dergl."

Daneben legte Schwarz großes Gewicht auf die Seelsorge. Die ihn hierbei leitenden Grundsätze wollen wir uns von ihm selbst mitteilen lassen. Sie zeigen uns den gediegenen treuen Seelenhirten und sind vorbildlich für alle Missionare. In einem seiner letzten Berichte über die westlichen Gemeinden vom 2. Mai 1859 schreibt er folgende goldene Worte:

„Eine besonders lobenswerte Eigenschaft unserer christlichen Tamulen ist die, daß sie sich im ganzen vor dem Worte Gottes beugen, es wäre denn, daß ihnen solches in einer verkehrten Weise entgegengehalten würde. Und weil sich die Gemeinden vom Worte strafen lassen, so kann man auch getrost hoffen, es werde unter dem Beistande des HErrn besser und besser bei ihnen werden. Dazu ist freilich eine recht eingehende Seelenpflege nötig, und diese kann nur von eingeborenen

Seelsorgern geleistet werden. Von innen heraus muß ja das ganze Volksleben erneuert werden, wenn es einen gesegneten Bestand haben soll. Alles Opfer, das auf den Altar gebracht, dem HErrn gefällig sein soll, muß einem freiwilligen, unter des Geistes Zucht stehenden Herzen entstammen. Alles gesetzliche Treiben von außen verschlimmert die Übel und bereitet dem Werke des HErrn nur neue Hindernisse. Das lehrt die Erfahrung auf das deutlichste. Es versteht sich von selbst, daß man gegen alles Wesen des alten Menschen, gegen Stolz und Lieblosigkeit, wo immer sie sich finden, mit allem Ernste zeugen und das Schwert des Geistes getrost und freudig schwingen muß. Aber damit solches im Segen geschehe, soll der christliche Sendbote es immer zuerst gegen sich selbst wenden. Dann wird auch das Zeugnis aus einem Herzen hervorbrechen, das überströmt von Liebe zu den Brüdern und glüht von Verlangen nach deren Heil, aus einem Herzen, das die Geduld des HErrn für seine Seligkeit hält, und indem es nichts sucht, als das Heil der Seelen, für die Jesus Christus gestorben ist, in der Geduld nicht ermüdet. Bestreben wir uns nun in allen Stücken, in Wort und Wandel, in der Liebe und Geduld, in der Demut und Sanftmut, kurz in allen Tugenden der Herde ein Vorbild zu sein, trachten wir nicht, über das Volk zu herrschen; halten wir an am Gebet und im Flehen für uns und das Werk und ermüden wir nicht unter des Tages Last und Hitze, unter übler Nachrede und vielfacher Schmach, so werden wir gewiß den Segen vom HErrn ererben, der in so reichem Maße auf dem Werke unserer Väter ruhte.

Im Jahre 1722 hatte das damalige Missionskollegium an die Missionare unter anderem geschrieben: „Sehet alle Glieder eurer Gemeinden, alte und junge, als eure Kinder an und lasset euer väterliches Herz bei aller Gelegenheit gegen sie offen stehen. Seid ein Vorbild eurer Herde im Glauben, in der Liebe, Sanftmut, Demut, Mäßigkeit, Arbeitsamkeit, Behutsamkeit und allen gottgefälligen Tugenden. Ermahnet sie mit aller Liebe; bestrafet sie mit gebührender Sanftmut; traget mit ihren Schwachheiten Geduld und wartet eines jeglichen, wie er's bedarf."

Und mit Treue und Gewissenhaftigkeit folgten die damaligen Missionare dieser Mahnung nach allen Seiten hin. Sie waren Väter der Gemeinden im vollsten Sinne des Wortes. Sie liebten das Volk, zu dem sie gesandt waren, von Herzen und wirkten einzig für dessen Heil. JEsu Christo, unserem himmlischen Bräutigam, Seelen zu gewinnen, das war das einzige Ziel aller ihrer Arbeit und ihrer Mühe. Und der Herr hat sich zu ihnen bekannt und ihre Arbeit gesegnet, so daß ihr Name noch immer ist wie eine ausgeschüttete Salbe voll guten Geruchs. Und was ihr Verfahren in bezug auf die eigentümlichen Volkszustände betrifft, so leitete sie auch darin die rechte evangelische Weisheit und Milde. Der selige Schwartz sagt darüber von sich: „Ich habe allen Zwang sorgfältig vermieden und so habe ich wenig Schwierigkeiten gefunden." Und weiter sagt er: „Im bürgerlichen Leben geben die niedrigen Geschlechter (Kasten) den höheren Ehre und den geziemenden Respekt; im geistlichen aber sind sie vor Gott gleich im Sündenelende und in der Freiheit, sich zu dem Mittler und Bürgen Jesu Christo zu wenden, bei ihm Vergebung der Sünden und die Kindschaft und Kraft des heiligen Geistes zu suchen. Dieser Brunnen steht allen offen."

Einen Mangel der Tandschauerer haben wir schon oben berührt, ihre Unlust zum Tragen der Gemeindelasten. Sie brachten wohl einige Gelder auf zum Ankauf eines Kirchhofs u. a., aber alle weiteren Ausgaben schoben sie immer wieder auf die Schultern der Mission. Obgleich das Kollegium auf ihre Bitte um den Bau einer Kirche sie mahnt, doch selbst mit der Sammlung eines Baufonds den Anfang zu machen, kommt

es doch nicht dazu, und auch die auf Anordnung des Kollegiums von der Konferenz beschlossene allgemeine Gemeindesteuer kommt dort nicht über schwache Anfänge hinaus. War auch die Mehrzahl der Christen arm, so gehörten doch einige vom Rādscha oder der Regierung in Tandschāur und Tiruweiar Angestellte dazu. Es zeigte sich hierbei, wie nachteilig es war, daß die Konferenz von Anfang an die Einführung einer bestimmten Beitragspflicht und -Ordnung versäumt hatte. Gegen die Anwendung gesetzlicher Maßregeln, um die Christen zur Beisteuer zu zwingen, hatte Schwarz prinzipielle Bedenken. Übrigens ist es billig, hierbei den Umstand mit in Erwägung zu ziehen, daß den Tandschäurern in den ersten Jahren längst nicht so viel geistliche Pflege geboten wurde als z. B. den Madrassern, da Schwarz immer nur vorübergehend sich in Tandschāur aufhielt und also auch eine regelmäßige Einsammlung der Beiträge nicht in Gang bringen konnte, wie das z. B. Kremmer tat.

Der Tod des kinderlosen letzten Rādschas Sibōdschi am 29. Oktober 1855[1]) brachte auch den lutherischen Christen in Tandschāur einen Verlust, weil manche am Hofe Angestellte oder dort Beschäftigte infolgedessen ihr Brot verloren. Aber für das Land war dieser Tod ein Gewinn, indem nunmehr die Ostindische Kompanie dasselbe vollständig annektierte, und eine teilweise trefflich geordnete Verwaltung einführte. Unter ihrem Schutze konnte das Missionswerk auf den fünf Stationen dieser Provinz: Trankebar, Póreiar, Mājáweram, Kumbakōnam, Tandschāur (und später auch in Nāgapatnam und Aneikādu) sich ungehindert ausbreiten.

Wir schließen dies Kapitel mit einem Urteil des Missionars D. Blomstrand über diese Gemeinde nach einer Rundreise im Westen. Die Berührung mit den „vielgeschmähten Gemeinden im Westen" machte ihm viel Freude, und er bezeugt von ihnen, wie auch von den anderen, die er gesehen: „Der Zustand unserer Gemeinden übertrifft meine Erwartungen, die ja allerdings nicht überspannt waren."

30. Kapitel.

Die Station Kumbakōnam.

Die Tempelstadt Kumbakōnam (jetzt) mit über 59000 Einwohnern liegt mit dem gleichnamigen Bezirk mitten in dem fettesten Landstrich des Kawēri-Deltas. Wir wollen der klassischen Reisebeschreibung Grauls nur ein Stück seiner Schilderung dieser herrlichen Gegend entnehmen. Er beschreibt den achtstündigen Weg von Mājáweram nach Kumbakōnam:

„Die Straße dahin ist ein wahrer Lustweg. Gewaltige Banianen wölben ein majestätisches Laubdach darüber her; Reisfeld reiht sich an Reisfeld rechts und links, und üppige Bananengärten wechseln mit wilden Bambusgruppen. Einzelne verstreute Wohnungen und dichtgedrängte Bazare, einfache Ruhehäuser der Einge-

[1]) M.-Bl. 1856, 37.

borenen, reichverzierte Tempel und Tempelchen, Götterbilder und heilige Teiche mit blau- und weißblühenden Lotos beleben die vielbereiste Straße."

Und: „Lieblicher als Kumbakōnam, wo in alter Zeit die Tschōlakönige hausten, kann kaum ein Ort liegen. Haine und Felder wetteifern miteinander an Üppigkeit; besonders romantisch sind die dichtbewachsenen Ufer des Kawēri. Allenthalben die grünste Nacht." Graul, Reise, IV, 67 f.

Auch hier haben sich die Brahmanen eingenistet. Sie haben alles aufgeboten, dieser Stadt einen besonderen Heiligenschein zu verleihen, um die Menge an sich zu locken: „Hier ist heiliges Land; wer hier stirbt, kommt direkt ins Paradies." Hier werden die Götter (besonders Wischnu) in 12 großen und 12 kleinen Tempeln angebetet; hier ist der berühmte Tempelteich, welchen — o Wunder! — der 1000 englische Meilen entfernte Ganges alle 12 Jahre mit seinem sündentilgenden Wasser füllt. Daher lockt das große Badefest, Māmangam, Tausende und Abertausende herbei, die durch ein Bad in dem Wunderwasser die Sünden ihres ganzen Lebens abzuwaschen hoffen.

Kurz: „Wie das Land fett ist, so sind die Herzen seiner Bewohner dick wie Schmer;" ihre Ohren sind verstopft und ihre Augen geblendet von dem Truglicht indischer Weisheit. Darum hat das Evangelium hier nur wenige Siege feiern dürfen.

Trotz alledem fand die Mission von Trankebar aus schon frühen Eingang in diese Tempelstadt. Schon 1735 finden wir hier eine kleine Gemeinde von 35 Seelen. Unter der Pflege des Gottesmannes Chr. Fr. Schwartz hat sie sich besonders durch zugezogene Gemeindeglieder etwas vermehrt; auch wurde eine Kapelle für sie errichtet. Doch die Zahl der in dem dazu gehörenden Landbezirk wohnenden Christen war eine viel größere als die der Stadtgemeinde. Wie die Mutterstation Tandschāur, so ging seinerzeit auch Kumbakōnam in die Hände der S. P. G über.

Außer ihr arbeitete hier eine Zeitlang auch die Londoner Missionsgesellschaft. Sie hatte bis 1850 einige kleine Gemeinden in der Stadt und in mehreren Dörfern gesammelt, etwa 150 Seelen. Ihr Missionar Nimmo von indo-portugiesischer Abkunft hielt mit den lutherischen Missionaren in Majáweram und Trankebar gute Nachbarschaft. Er zeichnete sich durch große Beredsamkeit aus und sprach tamulisch fast besser als englisch. Bei seinen regelmäßigen Heidenpredigten hörten selbst Brahmanen dem „Honigfluß" seiner Rede gern zu.

In die gedeihliche Entwickelung auch dieser Mission griff im Anfang der fünfziger Jahre die Kastenstürmerei störend ein. Wir wollen uns diese Geschichte von Ochs selbst erzählen lassen; sie ist ein trauriges Spiegelbild vieler ähnlicher Friedensstörungen in den tamulischen Gemeinden jener Tage, und seine Erzählung ist auch deshalb bemerkenswert, weil sie zeigt, daß der Erzähler selbst damals noch nicht so schroff der Kaste gegenüber stand wie später. Ochs schreibt im M.-Bl. 1852, 195 ff.:

Die Londoner Missions-Gesellschaft hat ihre ganze Gemeinde (und Station) in Kumbakōnam aufgegeben. „Die Hauptursache davon ist in folgendem zu suchen: Die Londoner Missions-Gesellschaft hat trotz ihres ausgesprochenen Grundsatzes, Missionare aller Konfessionen zu unterstützen, doch einen bestimmt ausgeprägten Charakter angenommen und scheidet alles, was diesem nicht entspricht, weit unduldsamer als andere Gesellschaften von sich aus. Sie erkennt nur die Praxis der ersten (apostolischen) Kirche als Richtschnur an und bestrebt sich (in ihren Missionsgemeinden) alles herzustellen, was sich da findet. Deshalb hat sie auch die „Liebesmahle" eingeführt. Dagegen streitet aber die Kaste der Hindus. Wer nun diese nicht ganz und gar aufgeben will, der wird nicht aufgenommen oder, wenn er schon aufgenommen war, wieder ausgestoßen. Miss. Nimmo, der 16 Jahre lang mit Eifer und Treue auf seinem Posten gearbeitet hatte, teilte die strengen Ansichten seiner Gesellschaft von der Kaste nicht. Als ein im Lande geborener und gebildeter Nachkomme von Portugiesen oder Holländern kennt er das Wesen der Kaste durch und durch und hält, wie wir dieselbe für ein Übel, das um der Schwachheit der menschlichen Natur willen geduldet werden muß, bis es mit der Zeit durch das Wort Gottes ohne äußeren Zwang überwunden ist. Am Tisch des Herrn durfte sie sich bei ihm nicht geltend machen; aber Liebesmahle einzuführen, die nur Haß von Seiten der Heiden und Zwietracht unter den Christen selbst verursachen mußten, fühlte er sich nicht verbunden.

Da man ihm von dieser Seite nicht beikommen konnte, seine Mission aber oft von den Dissentern (Methodisten, Baptisten u. a.) bei Streitigkeiten in der Kastensache als Beispiel angeführt wurde, wie die Londoner Gesellschaft selbst ihre Grundsätze nicht überall verwirkliche, so fand man es für gut, — sie zu opfern! Der Missionar wurde an eine angeblich ganz von der Kaste gereinigte Gemeinde versetzt[1]) und die Christen von Kumbakōnam konnten sich wenden, wohin sie wollten. Weil sich noch einige Überreste von Kaste, wenn auch nur in bezug auf bürgerliches Leben bei ihnen fanden, darum wurden sie als nicht zur Gemeine der Heiligen gehörig angesehen. Um der Kaste willen ward also jener Posten aufgegeben. Man will nur Gesunde haben. Aber diese bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken. Daß man dieses Wort des Herrn nicht verstehen will, ist gewiß ein Grund, weshalb das Evangelium unter den Hindus so schwer Eingang findet." —

Die Londoner boten nun ihre Station mit Zubehör zuerst den Leipziger Missionaren für 5000 Rupien an. Die Gemeinden und ihr Pastor wünschten diesen Anschluß. Die Trankebarer Missionare wollten sogleich zugreifen, und schon jubelte man über diese neue Ausdehnung des Feldes. Da besannen sich die Londoner eines anderen: die Leipziger Missionare halten ja die Kaste aufrecht, folglich sind sie keiner Unterstützung wert. Deshalb verkauften sie ihr Besitztum und übergaben ihre Station an die S. P. G., aber NB. ohne die Gemeinde zu fragen. Ein großer Teil derselben wollte sich jedoch nicht verkaufen lassen. Manche wurden römisch, und 71 Seelen wandten sich an die lutherische Konferenz in Trankebar. Da ihnen Nimmo ein gutes Zeugnis gab, wurden sie von Ochs im März 1852 aufgenommen: zwei kleine Gemeinden in den Dörfern Ammenpödtei und Tiruwāsanallur, 2½ Stunden von

[1]) Auch später wurde er noch verfolgt. M.-Bl. 1858, 51 ff.

Kumbakōnam. Sie gehörten sämtlich zu den Padeiātschis, einer Kaste der Ackerbauer, die freilich meistens nur gepachtetes Land bebauen. Ochs pflegte sie von Mājáweram aus. Er gibt ihnen anfänglich ein gutes Zeugnis: „der sittliche Zustand dieser Gemeinden ist ein befriedigender. Sie sind von ihrem treuen Hirten (Nimmo) zu ernster Frömmigkeit angeleitet worden, die ihnen die tiefergehende Erkenntnis der Wahrheit erleichtern wird." Später klagt er, daß sie beständig unzufrieden seien, weil er ihnen nicht so viel Unterstützung (den auswärtigen entfernt wohnenden Kirchenbesuchern Wegzehrung) gab wie sein Vorgänger. Diese Gemeinden haben später eher ab- als zugenommen. Ochs hatte sie, wie er oben selbst andeutet, ohne Unterricht rasch aufgenommen. Die ihnen mangelnde Erkenntnis und die später von Ochs angewandten strengeren Forderungen in bezug auf die Kaste, sowie der Umstand, daß sie durch ihres früheren Missionars große Freigebigkeit etwas verwöhnt waren, erschwerte ihr Einleben in die lutherische Mission. Die Verwandtschaft mit römischen Christen und die dadurch bedingte Zwischenheirat gereichte manchen von ihnen zum Fallstrick. Trotz dieses Rückgangs nahm die Zahl der Christen zu durch Taufen aus den Heiden und durch weitere Aufnahmen aus der römischen und der englischen Kirche. Unter letzteren waren manche aus der alten Halleschen Mission Stammende. Im Juli 1855 wird Wolff, als Vertreter des beurlaubten Ochs, von einer hochbetagten Familie in dem von Kumbakōnam 18 Stunden entfernten Teunur Eijenpötei gebeten, ihr vor dem Tod das heilige Abendmahl zu reichen, da sie nicht wie ihre anderen Verwandten zur römischen Kirche zurückkehren möchten. Sie stammten aus der Zeit Nimmos. Dieser, darüber befragt, bittet ihn, sich der Leute anzunehmen. Wolff reist hin und findet dort die Überreste einer von Nimmo gesammelten, aber seit seinem Weggang völlig verwahrlosten Gemeinde. Manche waren wieder römisch geworden, die anderen freuten sich, wieder in die Gemeinschaft einer evangelischen Kirche zu kommen. So erfüllte sich auch hier Brothertons Wort: „Wir verstehen zu zerstreuen, aber die deutschen Missionare zu sammeln."

Ende 1856 zählte Kumbakōnam 129 Seelen in 12 Ortschaften. In diesem Jahre wurde Kumbakōnam zur selbständigen Station erhoben, die Miss. Meischel am 1. März 1856 übernahm. Aber da er nicht tamulisch predigen konnte, wurde er auf Bitten der Gemeinde von der Pflege derselben entbunden. Darum mußte 1858 Schwarz auch noch diese Station übernehmen; er verwaltete sie erst von Tritschinopoli, dann von Mājáweram aus. Für ihren Gottesdienst mußte sich die kleine Stadtgemeinde lange Zeit sehr ärmlich behelfen. Anfangs wurde er im Hause des Katecheten, später im Hause des Scheristadars (Oberaktuars) Sāndappa Püllei gehalten. Viel Not machte auch der Mangel eines Kirchhofs. Endlich im Jahre 1860 gelang es in dem sogenannten „Kaludheitōpu",

d. h. Eselshain, ein geeignetes Grundstück mit zwei europäischen Wohnhäusern zu kaufen, welches das Stationsgehöft und später der Wohnsitz eines Missionars geworden ist.

31. Kapitel.

Die Nebenstation Manikrāmam.

Alle Gemeinden in Kumbakōnam, Tandschāur und Tritschinopoli, von deren Sammlung wir bisher erzählt haben, gehörten verschiedenen Sudra-Kasten an. Deshalb wurde öfters der Vorwurf gegen die Leipziger Missionare laut, daß jene Sudrachristen nur deshalb sich dieser Mission angeschlossen hätten, weil in ihr ihren Kastenvorurteilen Vorschub geleistet werde. Wir werden auf diesen Vorwurf später zurückkommen, hier nur so viel: Wäre dies wirklich der Fall, daß weiter nichts als die Kaste den Anschluß jener Sudras an die lutherische Mission verursacht hätte, so möchte man meinen, daß die Leipziger Mission nun ganz und gar eine Sudra-Mission geworden sei und für Pariachristen gar nichts übrig gehabt habe, so daß Pariachristen zu ihr gar keinen Zug gehabt hätten, weil sie hier nicht so in allen Stücken den Sudrachristen gleichgestellt seien als (wenigstens dem Namen nach) in der englischen Mission. Daß dem nicht so ist, beweist schon die Aufnahme der aus lauter Pariachristen bestehenden Gemeinde in Manikrāmam.

Etwa 5—6 Stunden nördlich von Trankebar am Ausfluß eines Armes des Kāwēri liegt die alte Stadt Kawēripatnam[1]) (Kawēristadt), einst eine blühende Handelsstadt, von der die Meeresschiffe auf dem Fluß bis nach Tandschāur hinauffuhren. „Ihre Kaufleute waren Fürsten, und in ihren Häusern glänzte Gold und Silber.“ Seitdem der Fluß versandet ist, ist die Stadt verfallen. Am Ausfluß des Kawēri ist ein von den Heiden gern besuchter Badeplatz und nahe dabei das große Bauerndorf Manikrāmam (d. h. Edelsteindorf).

Hier hatte schon im vorigen Jahrhundert die alte dänisch-hallesche Mission eine kleine Gemeinde gesammelt. Schon 1732 berichtet der erste tamulische „Landprediger“ Aaron:

„Die Nacht blieben wir in Manikrāmam; hier versammelten sich in unseres Muttappen, eines Zimmermanns, Hause, eilf von unsern Christen, mit denen ich frühe unter einem Kokosbaume betete und sie ermahnte, wie sie wohl zusehen sollten, daß sie nicht verlören, was an ihnen erarbeitet worden sei.“

Als aber diese Mission immer mehr den Krebsgang ging, übergab der Trankebarer Miss. Cämmerer seine im Tandschāur-Gebiete wohnenden Landgemeinden, und mit ihnen auch die Manikrāmam-Gemeinde im Jahre 1820 der „englischen Societät zur Ausbreitung christlicher Erkenntnis.“ (S. 33). Als diese Gesellschaft ihre Missionsstationen der S. P. G. übergab,

---

[1]) Grauls Reise IV, 36 ff. M.-Bl. 1859, 342.

kamen auch diese lutherischen Christen in die Gemeinschaft der englischen Kirche. Doch blieben sie immer noch, besonders durch Zwischenheiraten, in nahen Beziehungen zu den Póreiar-Christen.

Wie die Gemeinden im Westen, so konnte sich auch die Manikrāmam-Gemeinde nicht an die neue, gesetzlich-gebieterische Art der englischen Mission gewöhnen. Darum beobachtete sie mit besonderem Interesse das Wiederaufleben der alten Trankebarer Mission und die Bewegung der Parias in und um Tirumenjānam zu derselben hin, und dies rief auch in ihr den Wunsch wach, zu ihrer alten Mutterkirche zurückzukehren. Appelt besuchte öfters von Tirumenjānam, seiner Außenstation, aus auch den nicht weit davon entfernten heidnischen Badeort Kawēripatnam, um den daselbst zusammenströmenden Heiden zu predigen. Bei einer solchen Predigtreise im Oktober 1851 traf er zum ersten Male mit einigen Gliedern der Manikrāmam-Gemeinde zusammen. Da sie damals nichts von ihrem Wunsche verlauten ließen, so „vermied“ Appelt, wie er schreibt, „mit Bedacht alles, was als Proselytenmacherei hätte gelten können.“ Doch gaben seine Gehilfen einzelnen Christen aus Manikrāmam Aufschluß über den Lehrunterschied zwischen beiden Missionen. Den Anstoß zum Austritt gab auch hier ein äußerer Anlaß. Der Pastor der Gemeinde von Manikrāmam, Missionar Johnson, der in Nāgapatnam (Negapatam) seinen Sitz hatte, ein fanatischer Gegner der Trankebarer Missionare, der in seinem Gegensatz gegen diese so weit ging, sie öffentlich zu beschuldigen, daß sie ebenso „wie die Agenten der Römischen Kirche darauf ausgingen, die Englische Kirche zu unterminieren“ (auch die Aufstellung von Kruzifixen in Kirchen u. a. bezeichnete er als römischen Gebrauch), suchte jeden intimeren Verkehr seiner Gemeindeglieder in Manikrāmam mit den Póreiar-Christen dadurch abzuschneiden, daß er seinen Katecheten brieflich anwies, nach Kräften die Verheiratung von Jünglingen seiner Gemeinde mit lutherischen Mädchen zu verhindern. Über den Erfolg dieser Maßregel schreibt Appelt:

„Dies kränkte die Gemeinde aufs tiefste, zumal da keiner ihrer früheren Prediger also gehandelt hatte. Sie beschloß daher ihren Austritt und bat (Anfang 1852) um Aufnahme in die alte Mutterkirche. Nachdem sie“ (nach Weisung der Konferenz, die sich von der Wahrheit ihrer Aussage durch Einsicht in Johnsons Brief überzeugt hatte) „ihrem bisherigen Pastor ihren Austritt schriftlich erklärt hatte, trug ich kein Bedenken, ihrem Wunsche zu entsprechen. Bis jetzt sind an 3 verschiedenen Sonntagen (zuerst 46 Seelen am 6. Juni 1852) 92 Seelen aufgenommen worden.“ [1]

So weit Appelts schlichter, kurzer Bericht, aus dem man ersieht, daß auch jenen Paria-Christen an ihrer Verbindung mit den alten Trankebarer Gemeinden mehr lag als an ihrer Gemeinschaft mit der englischen Mission. Diese Aufnahme, welche in der luth. Kapelle in Tirumenjānam

[1]) M.-Bl. 1852, 323 ff. und „Defence of the Luth. Missionaries“ p. 25, wo Johnsons tamulischer Brief abgedruckt ist.

geschah, war ein neuer Anlaß zu erbitterten Angriffen des Miss. Johnson und seiner Freunde auf die Trankebarer. Johnson erhob Anspruch auf die Kapelle, welche die Übergetretenen für ihr Eigentum erklärt hatten, weil sie vor Übergabe der Station an die Engländer errichtet sei. Um nicht Anlaß zu weiteren Zusammenstößen zu geben, ließen die Trankebarer eine einfache Lehmhütte für ihre Gemeindeglieder errichten, die aber wiederholt von den an der Meeresküste wehenden heftigen Stürmen sehr beschädigt, ja fast zerstört wurde. Erst 1862 gelang es, eine solide Steinkapelle, deren Grund schon 1856 gelegt worden war, fertig zu bauen.

Appelt, der bis Ende 1858 diese Gemeinde zusammen mit Tirumenjānam von Trankebar aus pflegte, gibt ihr in seinem Bericht vom 11. Februar 1854 ein gutes Zeugnis:

„Sie hat sich bis jetzt treu bewährt trotz der noch nicht aufgegebenen Versuche ihres früheren Seelsorgers, sie zum Rücktritt zu bewegen. Im allgemeinen findet sich unter ihnen eine ziemliche Bekanntschaft mit der Schrift, auch werde ich durch allgemeine Aufmerksamkeit in der Predigt, gute Antworten in der Katechese und durch manche Anzeichen eines gesunden, wenn auch noch schwachen Glaubenslebens erfreut.“

Ein noch besseres Lob erhielt diese Gemeinde von Kremmer (1860). Wie er Tirumenjānam für die kümmerlichste unter allen Gemeinden hielt, so, erklärte er, sei Manikrāmam die „beste unter den Pariagemeinden“. Während in Tirumenjānam die Gemeinde sich allmählich auf wenige Arme (Almosenempfänger und Witwen) reduzierte, blieb, nachdem einige Unbeständige wieder zurückgewichen waren, der Stamm der Manikrāmam-Christen der Trankebarer Mission trotz manchen Anfechtungen treu. Manche von den Christen sind Zimmerleute und leben in besseren Verhältnissen als die meisten ihrer Kastengenossen in anderen Dörfern.

In der durch einen großen Orkan Ostern 1853 verursachten Teuerungszeit (1854) taufte Appelt hierzwar eine ziemliche Anzahl von Heiden, aber nur wenige davon zeigten sich zuverlässig (S. 193). So steigt die Seelenzahl bis 1860 nur auf 128.

Nach Appelt wurde Manikrāmam eine Zeitlang von Miss. Meischel (s. Kap. 30) von Mājāweram aus, und nach seinem Abgang von Kremmer in Póreiar gepflegt. Trotz mancher Schäden hat diese Paria-Gemeinde auch den Beweis geliefert, daß die Trankebarer Mission nicht etwa einseitig die Sudrachristen bevorzuge, sondern daß in ihr auch Parias Raum und genügende Pflege finden, ja daß sie sich in ihr wohl fühlen können.

32. Kapitel.

Ersatz für die Verluste von Arbeitern.

Die durch das Ausscheiden von Mylius und Glasell entstandenen Lücken im Arbeiterpersonal machten sich in Indien noch lange fühlbar; ja dieser Mangel wurde fast unerträglich, als im Westen drei neue

Stationen hinzukamen. „Senden Sie uns bald Gehilfen zu!“ bitten die Missionare fortan fast in jedem Briefe an das Kollegium. Und dieses wendet sich nun in seinen Jahresberichten und im Missionsblatt wiederholt mit immer dringlicherem Rufe an die Kandidaten der Theologie. Und die Missionsgemeinde stimmte ein im brünstigen Gebete: „Herr, sende Arbeiter in deine Ernte!“ Aber lange Zeit fand sich niemand.

Das Seminar hatte man eingehen lassen, nur ein Zögling war übrig, der geistig und wissenschaftlich tüchtige, aber körperlich schwache Kandidat Speer. Seine Aussendung brachte der Missionsgemeinde eine bittere Enttäuschung. Schon wenige Tage nach seiner am 26. Aug. 1851 erfolgten Abordnung erkrankte dieser lungenkranke Jüngling an seinem Leiden so schwer, daß sein Tod unvermeidlich schien. Aber da er wieder genas, so glaubte man auf Grund eines in Leipzig eingeholten ärztlichen Gutachtens ihn nach seiner Ordination in Breslau im August 1852 doch noch aussenden zu können. Er reiste mit Fräulein Raven, Kremmers Braut,[1]) über London, das sie am 9. September 1852 verließen, nach Madrás, wo sie am zweiten Weihnachtsfeiertage ankamen und von der ganzen Gemeinde festlich begrüßt wurden. Auch die Trankebarer Missionare begrüßten den jungen Mitstreiter als eine „persönliche Gabe“ der schlesischen Lutheraner mit großer Freude, als er mit Kremmer im Februar 1853 zu der Konferenz kam. Ein Reise von Madrás nach Trankebar, die damals noch im Ochsenwagen gemacht werden mußte, nahm gewöhnlich 8—10 Tage in Anspruch, aber diese Reise der Madrasser dauerte infolge außerordentlicher Hindernisse 15 Tage. Ein ungewöhnlich heftiger Monsun hatte Straßen und Brücken derartig zugerichtet, daß die Reisenden nur unter den größten Schwierigkeiten vorwärts kamen und durch allerlei Unfälle, Achsenbruch, Erkrankung des Fuhrmanns u. a. m., aufgehalten wurden. Die Rückreise dauerte zehn Tage. Diese beschwerlichen Reisen veranlaßten den Wiederausbruch der Krankheit Speers: schon in Póreiar in Wolffs feuchtem Hause bekam er Husten und nach seiner Rückkehr nach Madrás, wo er dem überlasteten Kremmer helfen sollte, Blutsturz. Der dortige Arzt bedauerte, daß Speer nach Indien gekommen sei, und riet zur sofortigen Rückkehr. Ein neuer schwerer Schlag für die Missionare!

---

[1]) Graul war anfangs nicht sehr für das Heiraten der Missionare, am wenigsten für das frühzeitige. Die Bitten mehrerer Missionare, ihnen deutsche Frauen zu senden, hatte er abgelehnt. Noch 1851 schreibt er: „Ich bedauere sehr, daß fast alle unsere Missionare verheiratet sind, besonders weil der Verheiratete am liebsten seßhaft wird auf einer Station und nicht so beweglich ist wie ein Unverheirateter.“ Aber er hatte in Indien aus persönlicher Anschauung sich doch überzeugt, wie wichtig für einen Missionar eine tüchtige, gleichgesinnte Frau gleicher Nationalität ist. Darum ließ er sich bereitfinden, bei Kremmers Verlobung die Vermittlung zu übernehmen. Und seine Wahl der tüchtigen Lehrerin Fräulein Raven aus Osnabrück hat sich sehr bewährt.

Wie oft hatten sie die Missionsbitte Matth. 9,38 dem Herrn vorgehalten, wie Kremmer dies drastisch schildert: „Täglich halte ich Ihm dies sein Wort und Verheißung vor, und ich bin gewiß, daß er, der Wahrhaftige, seine Verheißung noch erfüllen wird. Auch in der Gemeinde, besonders in den Montags=Gebetsversammlungen, ist viel für Speer gebetet worden. Eine Christin that (nach Hinduweise) das Gelübde, 40 Tage lang unser Kirchenlokal zu fegen und zu reinigen, wenn er wieder gesund würde, aber des Herrn Wille war ein anderer. Warum? Das werden wir hernach erfahren. Wenn ich an diesen Verlust denke, so ergreift mich tiefer Schmerz um unserer armen Mission willen."

Es war dies eine jener dunklen Führungen Gottes, an denen die Missionsgeschichte so reich ist. Nur kann man kaum sagen, daß hier die nötige menschliche Vorsicht angewendet worden sei. Speer verließ Madrás am 21. Mai 1853 und fuhr auf einem Schraubendampfer ums Kap nach England. Er lebte in seiner Heimat nur noch bis zum 22. April 1855.

Doch das Gebet um Arbeiter blieb nicht unerhört: es traten in demselben Jahre 1853 noch vier lutherische Missionare ihre Reise nach Indien an, und in den nächsten zwei Jahren traten fünf fertige Theologen in das Missionshaus ein zur Vorbereitung für den Missionsdienst in Indien. Also ein neunfacher Ersatz! Wenn Gott nimmt, so gibt er's um so reichlicher wieder. Das sind auch göttliche Spuren in der Missionsgeschichte.

Der erste, den man zum Ersatzmann gewann und aussandte, war der Indianer=Missionar Baierlein, der um des Notstandes der Tamulenmission willen aus seinem Indianerdorf in Nordamerika in das ferne Indien versetzt wurde (S. 148.). Um keine Zeit zu verlieren, reiste er noch im Herbst 1853 auf dem kostspieligen, aber kürzeren Wege über Triest nach Madrás, wo er am 17. Dezember landete, von seinem Klassengenossen Kremmer herzlich begrüßt. Baierlein, damals 34 Jahre alt, brachte seine volle, durch das Leben im Urwald gestählte Manneskraft, sowie die Erfahrung einer sechsjährigen Missionsarbeit unter schwierigen Verhältnissen mit. Man erwartete in der Heimat von ihm, daß sein Eingreifen der Mission in Indien besondere Förderung bringen werde.

Nachdem er sich in Madrás der Anfangsgründe des Tamulischen bemächtigt hatte, zog er, einer Weisung des Kollegiums folgend, im August 1854 nach der südlich von Madrás gelegenen Außenstation Sadrás um diese zum Mittelpunkt seiner Tätigkeit zu machen und durch Übernahme der von Kremmer im Süden bis nach Kudelur hin gesammelten kleinen Gemeinden seinen Kollegen zu entlasten. Hier entfaltete er nun mit der ihm eigentümlichen Energie alsbald eine rege Tätigkeit, welche die eigentliche Gründung der Station Sadrás=Kudelur zur Folge hatte (S. Kap. 33.).

Noch vor Baierleins Ankunft erhielten die Trankebarer einen unerwarteten Zuwachs an Arbeitern. Am 9. Dezember landeten in Madrás

zwei schwedische Missionare, Lundgren und Ouchterlony. Wie kamen diese nach Indien? Der Gedanke Grauls, eine allgemeine lutherische Mission zu gründen, hatte auch in Schweden Anklang gefunden. Besonders lebhaft vertrat ihn der fromme Pastor Fjellstedt, der Direktor der Missionsanstalt in Lund, der selbst einige Zeit unter den Tamulen Missionar gewesen war. Auf seine Vorschläge ging das Komitee der schwedischen Missionsgesellschaft bereitwillig ein und schrieb am 9. Juli 1853 nach Leipzig:

„Wir wünschen einen innigen Bund gemeinsamer Wirksamkeit mit Ihnen zu schließen und in eine auf unsere gemeinsamen Bekenntnisse gegründete und in der Liebe Christi geschlossene Vereinigung mit Ihnen zu treten."

Die einzelnen Punkte einer solchen Vereinigung hatte die Gesellschaft in Lund schon am 24. November 1852 aufgestellt. Sie erbot sich, die in Lund ausgebildeten Missionszöglinge nach ihrer Ordination der Leipziger Missionsgesellschaft zur Verfügung zu stellen und ihr Werk auch mit ihren verfügbaren Mitteln zu unterstützen. Für den Anfang will sie für den Gehalt von zwei Missionaren aufkommen. Doch behielt sie sich dabei das Recht vor, „in allem, was die Verwendung der schwedischen Missionare betrifft, stets der Leipziger Missions-Direktion vorbereitende Äußerungen abgeben zu dürfen und von in jener Hinsicht gefaßten Beschlüssen unterrichtet zu werden". Die schwedischen Missionare sollen nicht bloß nach Leipzig, sondern auch nach Lund berichten. Die Lunder Direktion ist berechtigt, der Leipziger Direktion in betreff besonderer Punkte in den Berichten der Missionare Vorstellungen zu machen. Die schwedische Missions-Gesellschaft soll das Recht haben, zu der General-Versammlung in Leipzig stimmberechtigte Abgeordnete zu senden u. a. m.

Für jetzt wollten sie zwei schon nach Kalkutta abgesandte fromme und begabte junge Männer der Leipziger Mission überweisen zur Begründung einer Mission in China oder Nordindien, oder für eine der gesündesten Stationen der Tamulenmission. Sie schließen mit den schönen Worten: „Es ist unser sehnlicher Wunsch, daß auch die Missions-Gesellschaften in Dänemark und Norwegen sich mit der Ihrigen noch näher als bisher vereinigen mögen, so daß eine vereinigte Wirksamkeit der lutherischen Kirche entstehen möge, und auf dies Ziel wollen auch wir in der Kraft des HErrn hinarbeiten."

Das Kollegium schlug freudig in die dargebotene Hand ein und nahm die beiden schon in Kalkutta weilenden Missionare, weil ihm gänzlich unbekannt, zunächst nur provisorisch in seinen Dienst. G. E. Lundgren aus Nyköping und K. A. Ouchterlony[1]) aus Stockholm hatten auf der Universität Lund in Schweden Theologie studiert und waren dann, von der damals in Schweden durch Dr. Fjellstedt entzündeten Missionsbewegung ergriffen, in dessen Missionsseminar eingetreten, um sich auf den Missionsdienst vorzubereiten. Wie in Deutschland, so machte sich damals auch in Schweden der Einfluß des China-Missionars Gützlaff geltend. Diese beiden Kandidaten wurden daher zuerst für China bestimmt. Am 21. Oktober 1852 verließen sie Schweden und gingen nach London, wo sie neun Monate blieben, um Englisch und Chinesisch zu treiben und Medizin zu studieren. Als später ihre Bestimmung geändert

[1]) Vergl. Ouchterlonys Aufzeichnungen im M.-Bl. 1886, 103 ff.

und ihnen Hardwar in Nordindien als Missionsfeld bezeichnet wurde, fingen sie an, statt Chinesisch Hindostanisch zu lernen. Die jungen unbefestigten Sendboten waren in der Riesen-Weltstadt 3/4 Jahre ganz sich selbst überlassen und wurden von all den mächtigen Eindrücken des englischen kirchlichen- und Missionslebens so überwältigt und berauscht, daß ihnen dadurch später ihr Einleben in Indien, und besonders in die nüchterne, einfache Art der Leipziger Mission nicht wenig erschwert wurde.

Nach ihrer Landung in Kalkutta am 12. November 1853 suchten sie Rat bei den englischen Missionaren daselbst über ihren Anfang in Nordindien. Aber überall stießen sie auf Bedenken. Man wollte dort keine lutherische Mission. „Ihr gehört nach Südindien." Freilich verfehlte man nicht, ihnen Vorurteile gegen die lutherischen Sonderlinge daselbst einzuflößen. Was tun? „Drei Wochen saßen wir," schreibt Ouchterlony, „in Kalkutta wie auf Kohlen." Da kam ihnen wie ein Bote vom Himmel Direktor Grauls Brief mit der Eröffnung, daß die Leipziger Mission sie in ihren Dienst nehmen wolle, wenn auch fürs erste nur provisorisch. Froh über diese „mächtige und gnädige Fügung Gottes" zogen sie nach Madrás, wo sie am 9. Dezember 1853, acht Tage vor Baierlein, landeten. Bald nach Neujahr zogen sie nach Trankebar, wo ihnen ihre ersten Plätze zugewiesen wurden: Lundgren, damals 31 Jahre alt, wurde beauftragt, am Seminar zu helfen und besonders die Kostschule zu verwalten; der drei Jahre jüngere Ouchterlony kam zu Ochs nach Mājāweram.

Groß war die Freude über diese unerwartete Hilfe, aber diese Freude sollte bald in die bitterste Enttäuschung verwandelt werden. Zwar erwarben sich die beiden jungen, liebenswürdigen Schweden rasch die Zuneigung der Trankebarer Missionare. Aber schon nach dreivierteljährigem Zusammensein kam es zu einem verhängnisvollen Zusammenstoß zwischen ihnen und ihren deutschen Brüdern. Wir tun am besten, die Entstehung dieses peinlichen Konfliktes uns von dem offenherzigen Ouchterlony selbst erzählen zu lassen.

„Wir waren," so schreibt er in seinen Erinnerungen, in denen er mit rührender Demut jene Verirrung darlegt, „plötzlich und unvorbereitet in eine Mission getreten, deren Grundsätze, Stellung und Bedeutung wir nicht sogleich verstanden, noch zu schätzen wußten. Unser Missionsinteresse war von Basel und England geweckt. Wir waren uniert gesinnt und konnten mit der entschiedenen lutherischen Richtung der Leipziger Mission nicht sympathisieren. Darum fanden wir auch kein Unrecht darin, gelegentlich einmal das heilige Abendmahl in der anglikanischen Kirche zu genießen."

Beide Schweden waren in vielen Stücken das Gegenteil von Glasell. Hatte jener eine starke Antipathie gegen die Engländer und englisches Wesen, so hatten sie eine starke Sympathie für dasselbe. Während jener immer Sparsamkeit predigte, so fanden diese, mit englischem Maße messend, die Leipziger Mission übermäßig knauserig und sparsam, besonders auch

in der knappen Bemessung des Missionarsgehaltes. Auch kamen sie insofern zu einer ungünstigen Zeit an, als damals gerade inmitten der Konferenz der Missionare der Kastenstreit ausbrach und sie nötigte, über Dinge zu urteilen, von denen sie nichts verstanden. Aber doch wollten sie mitreden. In bezug auf die Kaste und die Aufnahme von Gliedern der englischen Mission stimmten sie, hierin von Ochs bestärkt, mehr mit den Engländern als mit ihren deutschen Glaubensgenossen überein. Während Ouchterlony sich eng an Ochs anschloß, machte Lundgren in Trankebar je länger, je weniger Hehl aus seinem Gegensatz zu seinen Kollegen. Ja, seine große Betonung seiner bischöflichen Ordination[1]) führte ihn zur Annäherung an den hochkirchlichen Kaplan der kleinen englischen Gemeinde in Trankebar, einen intriganten Gegner der Leipziger Missionare, der diese öffentlich für unordinierte Laienprediger erklärt hatte.

Es bedurfte nur noch eines äußeren Anlasses, um Lundgrens falsche Stellung offen hervortreten zu lassen. Dieser kam nur zu bald. Um die englischen Missionsschulen in Tandschäur kennen zu lernen, machte er im August 1854 dem englischen Miss. Dr. Pope in Tandschäur, der kurz vorher die Trankebarer durch eine Streitschrift in maßloser Weise angegriffen hatte, einen Besuch und benutzte diese Gelegenheit, an der Kommunion in der englischen Kirche teilzunehmen. Damit war der öffentliche Bruch mit seinen Amtsbrüdern vollzogen.

Für das Kirchenwesen der Leipziger Tamulenmission, die sich wesentlich als eine lutherische Freikirche erbaut, ist neben dem Bekenntnis zur lutherischen Lehre die rechte schriftgemäße Verwaltung des heiligen Abendmahls von der größten Bedeutung. Dies ist nicht bloß ein heilskräftiges Gnadenmittel für ihre einzelnen mündigen Kirchenglieder, sondern auch ein sie innerlich einigendes Band der Gemeinschaft nach dem Grundsatz: „Abendmahlsgemeinschaft ist Kirchengemeinschaft". Damit ist aber auch ihre schiedlich-friedliche Sonderung von anderen Konfessionen in diesem ihrem größten Heiligtum gegeben. Mit ihrer Betonung bekenntnismäßiger Abendmahlsgemeinschaft will sie aber nicht in engherziger Selbstherrlichkeit andere Konfessionen richten, sondern nur in treuem Gehorsam gegen den HErrn ihren höchsten Schatz ihren Gliedern unverfälscht bewahren und sie in ungestörtem Genuß dieses Gutes erhalten. Daraus folgt aber mit Notwendigkeit, daß sie, abgesehen von besonderen Notfällen, in der Teilnahme am Abendmahl einer anderen Konfession eine Verleugnung des eigenen Bekenntnisstandes und eine Untreue gegen die eigene Kirche sehen muß.

Der verhängnisvolle Schritt Lundgrens, der sich dessen rühmte und ausdrücklich erklärte, daß er ihn mit Willen und grundsätzlich getan habe, brachte Cordes, als Pastor der Trankebarer Gemeinde, in die peinliche Notwendigkeit, bei dem bald nachher zur Eröffnung der Konferenz stattfindenden heiligen Abendmahl dem sich anmeldenden schwedischen Kollegen

[1]) Deshalb wollte er auch die von Cordes 1847 vollzogene Ordination nicht anerkennen und scheute sich nicht zu erklären, daß er von den damals Ordinierten das Abendmahl nicht mit gutem Gewissen empfangen könne.

die Zulassung zu verweigern (31. August 1854). Die deutschen Glieder der Konferenz billigten den Schritt ihres Vorsitzenden völlig, zumal Lundgren allen brüderlichen Ermahnungen unzugänglich blieb, im Gegenteil wie zur Bekräftigung seiner Tat bald darauf auch noch in der englischen Gemeinde zu Trankebar, gewissermaßen vor den Augen der lutherischen Gemeinde, kommunizierte. Er behauptete, daß er in der englischen Kirche mit gutem Gewissen kommunizieren könne, weil der dort konsekrierende Priester rechtmäßig ordiniert und die Abendmahlsliturgie apostolisch sei.

Ouchterlony, ein für seinen Beruf begeisterter Missionar mit einem kindlichen Gemüt, aber auch mit einer sehr weichen Willfährigkeit und Lenksamkeit, die ihn der Beeinflussung durch energischere Naturen besonders zugänglich machte, mißbilligte zwar das Verfahren seines Landsmannes als unklug und übereilt, aber im Prinzip erklärte er sich doch mit ihm einverstanden, wenn auch in viel milderer Form und ohne Betonung der bischöflichen Ordination. Er erwähnte hierbei, daß sie beide schon in Kalkutta in der englischen Kirche kommuniziert und dies nach Schweden berichtet hätten.

Beide Schweden zogen sich nun ganz von der Gemeinschaft der Missionskonferenz zurück und wandten sich an ihre Missionsdirektion in Lund mit der Bitte um Verhaltungsmaßregeln. Sie hatten schon vorher den Wunsch geäußert, unabhängig von Leipzig in Indien zu missionieren. Diesen Wunsch hätten sie am liebsten jetzt verwirklicht gesehen. Da aber die schwedische Missionsleitung in ihrer vorläufigen, noch unbestimmt gehaltenen Antwort Bedenken gegen diesen Plan äußerte, so entschloß sich Lundgren heimzukehren. Ouchterlony aber wollte in Indien bleiben und sandte deshalb bestimmtere Vorschläge betreffs der Gründung einer neuen Mission unter den Tamulen an seine Vorgesetzten.

So war denn die viel angefochtene Trankebarer Mission wieder einmal ein „Schauspiel der Welt“. Ihre Gegner unter den Engländern wiesen mit Fingern auf sie hin — ihre Freunde in Indien, Deutschland und auch in Schweden trauerten. Dr. Pope, einer der erbittertsten Gegner der Trankebarer, hatte kaum die Bresche in der bis dahin so geschlossenen Stellung der deutschen Lutheraner bemerkt, als er sie auf jede Weise zur Schwächung derselben auszunützen suchte. Zwar ließen sich die beiden Schweden nicht zum Übertritt zur englischen Kirche bewegen, aber im November 1854 finden wir sie in Tandschaur in Popes Hause, wo Ouchterlony in Erwartung einer günstigen Antwort aus seiner Heimat Tamulisch lernt, Lundgren aber ein „statement“ (Bericht) aufsetzt zur Darlegung der Gründe seiner und Ouchterlonys Separation von Trankebar. Liest man diese in korrektem Englisch geschriebene Streitschrift durch, so möchte man ähnlich wie einst Isaak ausrufen: „Die Stimme ist Jakobs Stimme, aber die Hände sind Esaus Hände.“ In der Besprechung der Kastenfrage und besonders der Übertritte von Christen der englischen Mission zur

lutherischen ist es gerade so, als ob man Dr. Pope selbst reden hörte. Und dies Machwerk sollte gedruckt und nach Lundgrens Abreise von Ouchterlony in Südindien verbreitet werden! Mit diesem giftigen Pfeil wollte man den Lutheranern eine tötliche Wunde beibringen. Ein öffentlicher Angriff von ehemaligen Mitarbeitern und eine zweite „lutherische" Mission mit unionistischen Grundsätzen unter den Tamulen — das waren die trüben Aussichten für die Trankebarer, mit denen sie das Jahr 1854 beschlossen. Sie schrieen zu Gott.

Aber der Mensch denkt und Gott lenkt. Lundgren, der im Januar 1855 nach Schweden zurückreisen wollte, konnte nur durch die Bürgschaft der Trankebarer Missionare Reisegeld bekommen und wurde in Madrás von dem milden Kremmer so freundlich zu Gast gebeten und aufgenommen, daß er, als Kremmer ein eben an die Öffentlichkeit gekommenes Exemplar seines „statement" ihm vor die Augen hielt und ihm ins Gewissen redete, sofort erschrocken an Ouchterlony schrieb und ihn bat, die Schmähschrift zu unterdrücken. Ouchterlony sandte alle Exemplare, die er noch hatte, dahin, wohin solche Schriften gehören — ins Feuer. Ehe Lundgren das Schiff bestieg, schrieb er an seinen Landsmann: „Wenn Du es mit Deinem Gewissen vereinigen kannst, so söhne Dich wieder mit den Deutschen aus, denn sie haben doch die Wahrheit unserer Kirche... Es ist gut, daß Du mein Pamphlet ins Feuer geworfen hast. Die Ursache, weshalb ich nach Hause reise, ist hauptsächlich die, daß ich fühle, mich hinsichtlich meines Berufes getäuscht zu haben: ich passe nicht zum Missionar." Mit diesem Lichtblick spät, aber nicht zu spät aufgegangener Selbsterkenntnis tritt Lundgren für immer aus dem Gesichtskreis der indischen Missionsgeschichte — ein warnendes Beispiel für alle, die ohne wahren Beruf in die Mission eintreten, und noch mehr für die, die sogleich in den ersten Jahren eigene Wege zu gehen und andere zu kritisieren versuchen.

Ouchterlony dagegen machte seine Fehltritte in einer ihn sehr ehrenden Weise wieder gut. Die nächsten drei Monate nach Lundgrens Abreise waren eine Zeit schwerer innerer Kämpfe für ihn. Seine Vorgesetzten in der Heimat ließen ihn lange ohne Antwort. Je länger er im Hause des englischen Missionars weilte, desto mehr erkannte er, daß er hier nicht am rechten Platze sei. Er war eine grundehrliche Seele und hatte, trotz mancher Unklarheit in betreff der Forderungen einer gesunden kirchlichen Stellung, von Haus aus so viel evangelische Wahrheit und lutherische Art in sich aufgenommen, daß ihm die ungesunde römelnde und den Kern des Evangeliums veräußerlichende Art der englischen Hochkirche je länger je mehr zuwider wurde. Dazu kam, daß er in Tandschāur in der englischen Mission so mancherlei sah, was ihm zeigte, daß er sich in seinem Urteil über dieselbe und die Trankebarer Missionare sehr getäuscht hatte. Lassen wir uns nur eins von ihm selbst erzählen:

„Missionar Pope hatte in seiner Flugschrift gegen die lutherische Mission diese besonders der Kaste wegen angegriffen, die er für Sünde erklärte. Ich kam nach Tandschaur in der Hoffnung, eine kastenfreie Gemeinde kennen zu lernen, aber statt dessen fand ich, daß keiner von seinen Christen, nicht einmal die Missionsdiener, ihre Kaste aufgegeben hatten. Ich sagte zu Pope: „Sie haben ein Buch gegen die Lutheraner geschrieben, die Kaste Sünde genannt, und doch hat kein einziger von Ihren Christen dieselbe verlassen. Wie soll ich das verstehn?“ Darauf antwortete er: „„Was soll ich thun? Wenn ich sie zu nötigen suche, die Kaste aufzugeben, so laufen sie alle zu den Lutheranern hinüber; — aber Sie sollen sehen, es wird hier schon noch anders werden.““ Darauf rief er alle seine Missionsdiener zusammen und fragte sie, ob sie eine Tasse Thee mit ihm trinken wollten. Alle weigerten sich und wurden am selbigen Tage verabschiedet. Bloß dem ältesten Katecheten gab er eine Pension.“

Dies ganze Verfahren war dem ehrlichen Schweden so widerwärtig, daß es ihm wie Schuppen von den Augen fiel und er nun klar erkannte, wo die rechte evangelische Behandlung der Kaste und der Tamulenchristen zu finden sei. Und in der Entbehrung lernte er „die unvergleichlichen Schätze“ seiner Mutterkirche doppelt schätzen. Dazu kamen endlich nach langem Warten Nachrichten aus Schweden, aus denen hervorging, daß man seinen Schritt mißbillige. Man schrieb ihm: „Du kannst, wenn du willst, der englischen Mission dich anschließen, aber damit scheidest du dich von uns. Du kannst auch eine selbständige Mission errichten, aber wir bleiben bei Leipzig.“ Ferner teilte man ihm mit, daß hauptsächlich um die Verbindung mit Leipzig aufrecht zu erhalten, der junge Dozent Blomstrand, den Ouchterlony auch kannte und verehrte, in den Dienst der Leipziger Mission eintreten wolle.

Das alles veranlaßte ihn, am 23. April 1855 mit den Trankebarer Missionaren wieder Anknüpfung zu suchen. Er fand dort freudiges Entgegenkommen und offene Arme. Cordes lud ihn hocherfreut ein, Anfang Mai nach Trankebar zu kommen zu einer mündlichen Besprechung. Nach längeren Verhandlungen ließ Ouchterlony sich von der Richtigkeit der Grundsätze der Leipziger Mission überzeugen. Und nun suchte er das, was er versehen, in einer so gründlichen Weise wieder gut zu machen, wie man es, selbst unter Christenmenschen, selten findet. Er bekannte seine Verirrung vor den Missionaren und den Tamulengemeinden, bat, das gegebene Ärgernis ihm zu vergeben, und bekannte sich ausdrücklich zu den Grundsätzen der lutherischen Mission zu Leipzig. An das Kollegium zu Leipzig schrieb er: „Ich kann Ihnen versichern, daß ich jetzt weit von allen unionistischen Tendenzen entfernt bin und mit Leib und Seele den so viel gelästerten Lutheranern zugehöre. Als solcher hoffe ich durch Gottes Gnade zu leben, zu wirken und sterben.“ Was er gelobt, hat er gehalten. Bis an sein Ende hat er der Trankebarer Mission treu gedient.

So endete dieser anfangs so peinliche Handel mit einer glänzenden öffentlichen Rechtfertigung der Trankebarer Mission. Ihre Gegner, die

ihr hierbei schaden wollten, mußten die Wahrheit des Wortes erfahren: „Sie gedachten es böse zu machen, Gott aber gedachte es gut zu machen.“ Ouchterlony wurde vom Kollegium provisorisch dem Miss. Schwarz in Tritschinopoli als Gehilfe beigegeben und nach bestandenem Kolloquium in Trankebar am 9. Juli 1856 definitiv angestellt. Er hat sich in seiner Missionspraxis hauptsächlich dem Vorbild seines vorgesetzten Missionars Schwarz angeschlossen. Der mit Arbeit über Vermögen Belastete freute sich seines neuen Gehilfen, dessen heiteres Gemüt, kindlicher Sinn, selbstloser Eifer und Sprachbegabung ihn zu einem sehr angenehmen Begleiter auf Reisen und Genossen der Arbeit machte. Er schreibt von ihm (1856):

„Ouchterlony hat viel Ähnlichkeit mit Mylius: er hat eine große Liebe zu den Seelen und wirkt Tag und Nacht für ihr Heil. In Hinsicht auf seine Stellung zum lutherischen Bekenntnis und Lehre läßt er kaum etwas zu wünschen übrig und die tamulische Sprache spricht er bereits sehr geläufig.[1])

Nachdem er das tamulische Examen zu allgemeiner Befriedigung am 21. Juli 1856 bestanden hatte, bekam er die Station Pudukōtei und später Tandschāur zu selbständiger Verwaltung (S. Kap. 26 u. 29.).

Von dem vierten Sendboten, der im Jahre 1854 zur Verstärkung der Mission nach Indien gesandt wurde, dem früheren Basler Missionar Meischel aus Augsburg (geb. 10. Febr. 1812), ist nur wenig zu sagen (S. 168). Nach seiner Abordnung am 30. Aug. 1853 schiffte er sich am 13. Okt. mit Frau und Kind in Gravesend ein und kam erst am 31. März 1854 in Madrás an — eine Fahrt von 167 Tagen, die längste in dieser Periode! Bald nach seiner Ankunft erkrankte er, darum trug man Bedenken, ihn in Gemäßheit der Bestimmung des Kollegiums nach dem heißen Tritschinopoli zu senden. Er half erst in Trankebar am Seminar, dann in Mājáweram und bekam endlich die Station Kumbakōnam, die er von Mājáweram aus verwaltete. Er hat nie recht tatkräftig in die Arbeit eingegriffen. Nicht bloß sein reifes Alter (mancher Missionar hat noch in den Vierzigern eine fremde Sprache lernen müssen, z. B. Mylius in der Hermannsburger Mission), sondern auch seine ganze hölzerne Art, der es an der rechten Beweglichkeit fehlte, machte es ihm unmöglich, sich in die fremde Sprache, das Volk und die neuen Verhältnisse einzuleben (S. Kap. 36).

33. Kapitel.

Die Station Sadrás-Kudelur.

An der Geschichte der Station Sadrás-Kudelur, als einem typischen Kleinbilde, kann man recht deutlich beobachten, wie das Missi-

[1]) Später (1858) bezeugt Blomstrand von ihm: „Ich danke Gott, daß Ouchterlony nicht blos äußerlich wieder gewonnen ist, sondern durch schwere Prüfungen auch innerlich gereift, jetzt zu unseren thätigsten und vom Volke geliebtesten Missionaren gehört.“

onswerk senfkornartig sich aus den kleinsten Anfängen entwickelt, und mit welchen Schwierigkeiten, Mühen und Kämpfen jede Neupflanzung verbunden ist.

Die ersten Anfänge dieser Doppelstation führen uns nach Sadrás, einer früheren holländischen Niederlassung, deren Lage und Vergangenheit viel Ähnlichkeit mit der von Trankebar hat. Sadrás liegt etwa 18 Stunden südlich von Madrás, wie Trankebar in unmittelbarer Nähe des Meeres auf einer Ausbauchung der Küste und gleicht, weil ausgezeichnet durch gute Quellen, mitten in den ringsherumliegenden Sandflächen einer grünen Oase. Bis ums Jahr 1772 war es eine blühende holländische Kolonie, wie auch Nāgapatnam (Negapatam) und Pulikat. Im 18. Jahrhundert bildete sich dort auch eine kleine tamulische Gemeinde, die von den Madrasser Missionaren, Fabricius und Gericke u. a., gepflegt wurde. Die Katholiken fehlten hier natürlich so wenig als in den übrigen größeren Städten des Tamulenlandes. Mit dem Sinken der holländischen Macht verfiel Sadrás, besonders der europäische Stadtteil mit dem Fort, sehr schnell. Jetzt macht dieser Stadtteil mit seinen Ruinen, Schutthaufen und verwilderten Gärten den Eindruck eines vernachlässigten Kirchhofes. Auch die christliche Tamulengemeinde verschwand; nur ihr Kirchhof, jetzt in den Besitz der Leipziger Mission übergegangen, ist gegenwärtig noch die einzige Spur von ihrer Vergangenheit. Auch die eingeborene Stadt ist sehr zurückgegangen, so daß sie 1854 nur etwa 2500 Einwohner zählte.

Die ersten evangelischen Heidenboten, die den abgerissenen Faden der Mission wieder anzuknüpfen suchten, waren der damals kranke Mylius und sein Freund Glasell, die im Januar 1850 hierher kamen, ersterer um sich durch Seebäder zu erfrischen. Zugleich benutzten sie die sich hier bietende Gelegenheit, an den Heiden zu arbeiten (S. 226). Sie tauften 7 Seelen, die sich aber bald wieder bis auf drei zerstreuten. Nach ihnen übernahm Kremmer die Pflege dieser kleinen Schar und scheute, obgleich er schon Arbeit genug hatte, weder die beschwerliche, durch tiefen Sand verlangsamte Fahrt im Ochsenkarren noch die Sonnenglut, um das welke Pflänzlein in Sadrás zu begießen. Im Jahre 1851 reiste er nicht weniger als zwölfmal nach Sadrás. Unterwegs streute er den Samen des Wortes Gottes fleißig aus. So gaben diese Besuchsreisen Anlaß zu einer immer reicher sich entfaltenden evangelistischen Tätigkeit des Missionars und seiner Gehilfen, in der sie jenen Distrikt, einen Acker bis dahin noch ungebrochenen Heidentums, fleißig bearbeiteten und besäeten. Die Frucht dieser Arbeit blieb nicht aus. Die höher gestellten Einwohner von Sadrás ließen sich zwar durch die Bande der Kaste zurückhalten, aber aus den ärmsten Parias, größtenteils Flußfischern, die nur in Flüssen und Teichen, aber nicht im Meere fischen dürfen, sammelte sich bald eine kleine Gemeinde (Ende 1852: 40 Seelen), für welche der fleißige Katechet (später Landprediger) W. Christian

in einem gemieteten holländischen Hause Gottesdienst hielt. Auch eine Schule für die Kinder wurde alsbald eröffnet.

Nachdem das Senfkorn einmal aufgegangen war, breitete es sich immer weiter aus, wozu die unscheinbarsten Werkzeuge helfen mußten. Am 18. Aug. 1850 taufte Kremmer in Madrás einen lahmen Pariajüngling aus dem 53 Stunden nach Süden gelegenen Dorfe Tukenampākam, der nach Madrás zum Besuch seiner Verwandten gekommen war. Dieser nunmehr Wēdappen genannte Christ brachte ein Jahr später seinen Vater Henoch zur Taufe (27. April 1851). Beide waren die Erstlinge der späteren Hauptstation Kudelur. Henoch führte bald nach seiner Rückkehr seine große Familie dem Christentume zu, die der Stamm der Paria-Gemeinde des $4^1/_2$ Stunden von Kudelur entfernten Dorfes Tukenampākam wurde. Kremmer scheute den weiten, beschwerlichen Weg nicht, um diese 19 Katechumenen kurz zu unterweisen und zu taufen. Hierbei ging es, wie bei fast jeder neuen Pflanzung in einem Dorfe, sehr ärmlich zu. Die ersten Gottesdienste wurden in einem Kuhstall gehalten. Jedoch noch im Jahre 1852 konnte eine mit Stroh gedeckte Lehmhütte als Gottesdienstlokal errichtet und ein Katechet angestellt werden, um Gottesdienst zu halten.

In der Folgezeit reiste nun Kremmer oftmals die Koromandelküste entlang zu dieser Gemeinde und benutzte auch seine amtlichen Reisen zur Konferenz in Trankebar, um sein Netz immer weiter auszuwerfen. Denn schon frühzeitig hatte er den Plan gefaßt, seine weit abgelegene Nord-Station mit dem Zentralort Trankebar durch eine „Kette von Missionsstationen" zu verbinden. So sammelte er kleine Christenhäuflein in den größeren Ortschaften an der Straße von Sadrás nach Kudelur: Alampārei und Karumkuli, zeitweilig auch in der französischen Kolonialstadt Pondicherry, wo sich aus zugezogenen Trankebar-Christen und wohl auch aus einigen übergetretenen Katholiken eine kleine Gemeinde von 20 Seelen zusammenfand. Auch in Kudelur, der früheren halleschen Station, bildete sich 1854—56 durch Übertritt aus der englischen Kirche (S. P. G.) eine kleine Gemeinde von 40—50 Seelen. Einige von diesen übertretenden Familien gaben folgenden Beweggrund an:

„Wir alle sind von frühester Kindheit an Glieder der luth. Gemeinde in Trankebar gewesen und sind nur um unseres Lebensunterhaltes willen hierher nach Kudelur gezogen. Auch hier bestand früher eine lutherische Kirche, und wie wir Glieder der englischen Kirche geworden sind, ist uns eigentlich nie klar geworden. Da nun aber hier eine lutherische Kirche besteht, so wollen wir zu dieser unserer lutherischen Mutterkirche zurückkehren. Wir suchen weder Anstellung, noch Unterstützung, noch sonst etwas der Art, da wir durch Gottes Segen soviel erwerben, als zu unserem täglichen Bedarf vonnöten ist."

Die Pflege dieses ausgedehnten Gemeindebezirkes war mit großen Schwierigkeiten verbunden. Er glich einem Spinngewebe mit weitgezogenen Fäden, die durch jeden Luftzug erschüttert werden. Die kleinen Christen-

häuflein waren fortwährenden Anfeindungen von seiten der Heiden und Katholiken ausgesetzt. In Tukenampākam brannten die Heiden die notdürftige Bethütte nieder. Henoch wurde gefangen gesetzt und in den Stock gelegt. Selbst der dorthin versetzte eifrige Katechet Christian klagt, daß ihm inmitten der dichten heidnischen Finsternis fast der Atem ausgehe und er an seiner Familie den nachteiligen Einfluß der Einsamkeit merke. In Pondicherry waren alle Bemühungen, einen Kirchhof zu bekommen, vergeblich. Der Mangel eines Begräbnisplatzes ist in Indien, wo die Leichen schnell beerdigt werden müssen, für eine Gemeinde ein kaum erträglicher Zustand. Die römischen Priester boten dort alles auf, die verhaßten Lutheraner wieder zu vertreiben oder zum Abfall zu bringen. Da jene Gemeinde nur aus armen Parias und Portugiesen bestand, so konnte sie dem mächtigen Einfluß der römischen Priester nur geringen Widerstand entgegensetzen. Am schlimmsten trieben es die Heiden in Sadrás. Sie ahmten die Moabiter nach, die auf Bileams Rat die Israeliten zum Abfall verführten. So machten sie einmal 16 Pariamänner trunken mit Palmwein und verlockten sie dann an einem heidnischen Götzenfeste zu Ehren der Teufelin Kāli-Ammen teilzunehmen, ja sogar das Opfergefäß auf den Kopf zu nehmen und bei der Prozession mit herumzutragen — ein greulicher Abfall vom Christentum.

Schlimmer als die Feindschaft der Gegner war die Unzuverlässigkeit und Schwachheit der aus den Parias gesammelten Christen. Diesem niedergetretenen Geschlechte der Parias in Sadrás, ebenso wie in Tirumenjānam, fehlte das Rückgrat; sie glichen den Binsen, die bei jedem Luftzug sich bewegen. Ihre große Armut, ihr anspruchsvolles Hilfesuchen bei dem Missionar, die sittliche Laxheit, namentlich in den ehelichen Verhältnissen, machte ihre Pflege besonders aus der Ferne zu einer Quelle endloser Mühen und Verdrießlichkeiten.

Kremmer war gerade der rechte Mann für diese Schwierigkeiten. Er verstand es, durch energisches Anfassen die Lauen und Abgefallenen zu erschüttern, durch seine Gebetskraft und seinen erwecklichen Bußruf die Verirrten wieder auf den rechten Weg zu führen, durch freundlichen, herzgewinnenden Zuspruch die Verzagenden zu trösten, durch Sanftmut und Festigkeit die Gegner zu entwaffnen, so daß ihre Feindschaft manchmal in Freundschaft umschlug. Selbst die Verführten in Sadrás kamen fast alle wieder, bekannten ihren tiefen Fall und fanden bei ihrem lieben „Vater" offene Arme. Ja, zwei Männer, die anfangs am heftigsten und lautesten der Predigt Kremmers widersprochen und dagegen getobt hatten, kamen, nach zwei Jahren überwunden, zu ihm und baten um die Taufe.

Aber je länger, je mehr wuchs diese Arbeit im Distrikt dem Madrás-Missionar über den Kopf. Darum war es ihm sehr lieb, daß er in Baierlein einen Gehilfen erhielt, der in diese Arbeit im Süden eintreten sollte.

Als dieser im Sommer 1854 nach Sadrás zog, fand er dort eine kleine Gemeinde von 60 Seelen vor. Es war freilich ein großer Sprung

von dem kalten naturwüchsigen Urwalde nach dem heißen Lande der Sonne, und der große Unterschied zwischen den sinnigen gravitätischen Söhnen des Urwaldes und den tief gesunkenen, bettelhaften Parias in Sadrás mußte den neuen Ankömmling schmerzlich berühren. Aber in einem Stück ähnelte die alte holländische Kolonialstadt seiner früheren Station im Urwalde: der Anfang war hier ebenso kümmerlich wie dort. Es galt mit dem äußeren Aufbau der Station ganz von vorn anzufangen. Und solche seine ganze Tatkraft herausfordernde Tätigkeit hatte für einen Mann wie Baierlein einen besonderen Reiz. Mit der ihm eigentümlichen Energie ging er sofort ans Werk und suchte vor allem für seine Gemeinde ein würdiges Gottesdienstlokal herzustellen, während er selbst sich mit einer baufälligen, von Schlangen vielfach heimgesuchten Mietswohnung begnügte. Schon Kremmer hatte vom englischen Kollektor in Sengelpat, der Hauptstadt der gleichnamigen Provinz, zu der Sadrás gehört, den früheren Kirchhof der Missionsgemeinde sich schenken lassen, dazu gab die Witwe des Missionars Irion noch ein Stück Land für die Mission. Sobald Baierlein vom Kollektor noch einen passenden Baugrund nahe bei dem Meere erhalten hatte, machte er sich an den Bau einer Kapelle. Die Ruinen der ehemaligen Wohnung des holländischen Gouverneurs lieferten dazu die Ziegel. Die Kapelle sollte kirchlich aussehen und gotische Fenster erhalten. Da die heidnischen Maurer aber mit Spitzbogen u. a. nicht recht Bescheid wußten, so legte Baierlein selbst mit Hand ans Werk und ruhte nicht, bis er ein freundliches Kirchlein, 40 Fuß lang und 22 F. breit, mit flachem Dach ohne Turm und mit vier gotischen Fenstern auf jeder Langseite fertig gestellt hatte. Am 30. Juli 1855 wurde es von seinem Nachbar Kremmer feierlich eingeweiht. Am Nachmittag dieses Festtages hielt Baierlein seine erste tamulische Predigt und gab dann (nach dem Brauch der alten dänischen Mission in Póreiar) seiner Gemeinde ein Festmahl, wozu vier Ziegen geschlachtet worden waren.

Von dem Tage an wurden täglich Morgen- und Abendandachten in dem Kirchlein gehalten, und der Missionar predigte alle Sonntage seiner Gemeinde. In dieser Kirche hielt es Baierlein von Anfang an so, daß er keine Rücksicht auf den Kastenunterschied bei der Verteilung der Sitzplätze oder bei dem Herzunahen zum Tische des Herrn nahm, was ja bei der neuen Gemeinde, die vorwiegend aus Parias bestand, keine Schwierigkeiten hatte. Bald lebte er sich mit seiner Gemeinde zusammen und fand sich auch in die nicht gerade anziehende Weise der Parias, zumal da er herausfand, was dem Paria sehr imponiert, nämlich einerseits eine strenge Zucht und andrerseits eine offene Hand. Da im Jahre 1854 infolge des Orkans am Osterfeste eine schwere Teuerung auf dem Lande lastete, verschaffte er seinen Christen Arbeit, daß sie ihr Leben fristen konnten, und nahm einige Waisen in sein Haus auf, die er zunächst aus

eigenen Mitteln beköstigte. Dies wurde der Anfang der Kudelurer Waisenschule, die noch besteht.

Aber Bauarbeit ist in Indien kostspielig, sie hat schon manchem Missionar Leben oder Gesundheit gekostet, weil er sich dabei mehr, als gut ist, der Sonne aussetzen muß. So gings auch Baierlein. Seit dem Kirchbau war seine Gesundheit so angegriffen, daß er bald darauf ganz zusammenbrach. Als er zu Anfang Januar 1856 auf einer Reise nach Trankebar durch einen sandigen Dschangel eine Strecke Weges neben seinem Ochsenwagen einherging, traf ihn ein Sonnenstich. Mit seiner letzten Kraft bestieg er den Wagen, dann brach er bewußtlos zusammen. Es gelang ihm zwar noch trotz starken Fiebers bis nach Trankebar zu reisen und dort als der erste das vorgeschriebene tamulische Sprachexamen zu machen, aber auf dem Rückwege brach schon in Mājáweram das tückische Dschangelfieber so heftig aus, daß er von dort wie ein Sterbender nach Trankebar getragen werden mußte, wo er durch das rechtzeitige Eingreifen eines englischen Arztes unter Gottes Beistand gerettet wurde. Auf den Rat dieses Arztes reiste er im Februar, begleitet von Schwarz, nach den Blauen Bergen, um dort in der kühlen Luft seine gebrochene Gesundheit wieder herzustellen. Er mußte dort etwa acht Monate lang bleiben, weil er sich nur langsam erholte. Das Fieber verließ ihn, aber ein böses Kopfleiden blieb zurück — ein Pfahl im Fleisch fürs ganze Leben.

Die Konferenz hatte im Januar 1856 den Beschluß gefaßt, daß von 1856 an „Sadrás-Kudelur“ als selbständige Station angesehen werden solle mit Kudelur als Hauptort. Ihre nördliche Grenze sollte der Pālār- und ihre südliche der Kollüdam-Fluß sein. Denn wie schon die Apostel ihre Tätigkeit von den großen Zentren des Verkehrs, des Handels und der Bildung ausgehen ließen, so ist das in einem so volkreichen Kulturland wie Indien erst recht geboten. Es konnte daher keine Frage sein, daß Kudelur sich zum Sitz des Missionars weit besser eignete als das abgelegene Sadrás.

Kudelur, die Hauptstadt der Provinz Süd-Arkot und der Sitz der Provinzial-Regierung, ist nächst Madrás die bedeutendste indo-britische Stadt auf der südlichen Koromandelküste. Es liegt am Ausfluß zweier Flüsse, Pönnār und Gadilam, deren Wasser durch künstliche Dämme in ein weitverzweigtes Kanalnetz geleitet wird. Dazu kommen noch andere Flüsse, viele Teiche und Wasserreservoire, die das Land mit ihrem köstlichen Naß speisen und dadurch zu einer reichen Reiskammer machen, deren Fülle nur der in Tandschāur nachsteht. Darum zählte diese Provinz damals schon 1600000 Einwohner. Aber ebenso reich ist sie auch an Götzen. Unter den berühmten Tempeln der Hindus stehen zwei in dieser Provinz befindliche mit oben an: die Siwa-Tempel zu Sidámbaram und zu Tiruwannāmalei. Unter dieser großen Menge Heiden gab es vor 1856 nur eine kleine englische Missionsstation in Kudelur-Altstadt, wo ein farbiger Geistlicher der S. P. G. seine Tätigkeit fast ganz auf die Pflege seiner Gemeinde von 200 Seelen beschränkte — ein kleiner Überrest von diesem schon von Ziegenbalg und Gründler bearbeiteten Missionsacker.

Es war am 6. Dezember 1856, als Baierlein, neugestärkt von den Bergen kommend, über den breiten Kollüdam, die nördliche Grenze von Süd-Arkot, übersetzte, um die während seiner Abwesenheit von Kremmer mit verwaltete Station wieder zu übernehmen. Er betrat sein Gebiet mit dem Gebet: „Segne du, o König der Heiden, meinen Eingang also, daß wenn nun die Menge der Heiden dieses Distrikts vor dir erscheint, und ich mit ihnen, wir als solche erfunden werden, die deine Gnade treulich verkündigt und angenommen haben, uns zur Seligkeit."

Zunächst ging er nach Sadrás, um von da aus nach Kudelur zu übersiedeln. Da diese Reise in die Regenzeit fiel, so machten die schlechten Wege und besonders die Überfahrt über den damals noch ganz brückenlosen Pālār und über einen Einschnitt des Meeres viel Beschwerden. Nur mit Hilfe zusammengebundener „Kadtumarams" (kleiner Flöße) gelang es ihm mit seinem Ochsenwagen über den angeschwollenen Fluß zu kommen. Ebenso war die Fahrt durch jenen Meereseinschnitt oft mit Gefahr verbunden. Einmal geriet sein Wagen hier in eine tiefe Stelle, so daß er in dem Wasserloch stecken blieb. Das Wasser drang in den Wagen ein und durchnäßte alle seine Sachen. Baierlein mußte $1\frac{1}{2}$ Stunden in der Nacht auf dem nassen Sitze zubringen und sah, wie das eindringende Meerwasser noch im Wagen leuchtete. Dabei ertrank sein unter dem Wagensitz befindlicher Hund. Kein Wunder, wenn nach solchen Nächten das böse Fieber sich wieder einstellte und Asthma dazu.

Nach einem letzten, fast dreimonatlichen Aufenthalt in Sadrás verließ er am 4. März 1857, begleitet von seinen Waisenschülern, die ihm lieb gewordene Stätte seiner ersten Tätigkeit, um nach Kudelur überzusiedeln. Seine Christen gaben ihm weinend eine Strecke das Geleit. Am 9. März zog er in Kudelur[1]) ein. Nur mit Mühe fand er zunächst Unterkunft in einem gemieteten Hause in Kudelur-Neustadt. Sein Kommen wurde von den englischen Beamten gar nicht gern gesehen. Überall begegnete man dem lutherischen Missionar mit Mißtrauen, das erst allmählich nachließ, als man sah, daß sich die Befürchtungen, die man auf Grund der damals über die Lutheraner ausgestreuten Gerüchte hegte, sich nicht bewahrheiteten.

Baierlein lehnte es von vornherein, trotz gegebenen Anlasses, grundsätzlich ab, sich in die Angelegenheiten der englischen Mission zu mischen. Was er obendrein von den englischen Christen zu sehen bekam, stieß ihn ab. Da er der englischen Sprache schon von Amerika her mächtig war und es verstand, sich die Achtung und Liebe der englischen Beamten in Kudelur zu erwerben, so schlug das anfänglich gespannte Verhältnis bald in sein Gegenteil um. Und das hat seiner Arbeit großen Vorschub

[1]) Damals gehörten zur Station 160 Seelen in 9 Ortschaften, 1 Schule mit 20 Schülern, 4 Katecheten und 1 Lehrer.

geleistet. Mit Lust und Freude sehen wir ihn nun seine Arbeit angreifen, aber — so wechselvoll ist das Missionsleben — schon nach sechs Monaten muß er wieder abbrechen, um des aus amtlichen Rücksichten zur schleunigen Heimreise genötigten Missionars Cordes Stelle an der Gemeinde in Trankebar zu vertreten. Im September 1857 zieht er, wieder begleitet von seinen Waisenmädchen und Waisenknaben, nach Trankebar, von wo er erst im Mai 1858 zurückkehrt.

Auch bei diesem zweiten Einzug in Kudelur fand er nur mit Mühe in einer Mietswohnung ein notdürftiges Unterkommen. Darum suchte er so bald als möglich sich auf einem eigenen Grundstück anzusiedeln. Nach langem Suchen gelang es ihm, in der von Kudelur-Altstadt ziemlich entfernten Vorstadt Semmandalam an der nach Pondicherry führenden Landstraße einen wüsten, mit Kaktus- und Dornenhecken und Palmyras dicht bewachsenen Landstrich von dem ihm wohlwollenden Kollektor (Kreishauptmann) geschenkt zu bekommen. Dieser Landstrich bildete einen Teil der sogenannten „Mahrattenhecke", durch die früher die Engländer in Kudelur sich gegen die wilden Reiterscharen der Mahratten zu schützen gesucht hatten. Dies Dschangel-Land machte er urbar und errichtete darauf ein einfaches, nach Weise der Eingeborenen aus Lehm und ungebrannten Ziegeln erbautes und mit Palmblättern und Stroh gedecktes Wohnhaus für seine Familie, eine Schulhütte für seine Waisenschule und ein solides nettes Kirchlein mit gotischen Fenstern aus Backsteinen, das um Weihnacht 1859 eingeweiht wurde. Zum Bau dieser Kirche steuerten die Engländer in Kudelur bei, aus Dankbarkeit für die englischen Gottesdienste, die ihnen Baierlein in der Zeit hielt, als in Kudelur kein engl. Kaplan angestellt war.

Neben und um das Wohnhaus legte er einen schönen Blumengarten und eine große Pflanzung von Kokospalmen an. In der Nähe siedelte er eine Anzahl Christen an, die lange Zeit Arbeit und Verdienst bei den Bauten und Gartenanlagen fanden. So entstand aus dem Dschangel eine idyllische Kulturoase, von der Graul sang:

„Säht ihr ihn plötzlich, glaubtet ihr zu träumen,
Ein Garten liegt mit wunderbaren Bäumen
Fern an der Koromandel-Küste Säumen." (Sinnpflanzen S. 30.)

So schön das alles für den Anfang war, so hat sich in missionarischer Hinsicht diese Anlage einer kleinen christlichen Kolonie fern von der eigentlichen Heidenstadt nicht bewährt. Ihr Einfluß auf die Stadt ward durch die Entfernung lahm gelegt, selbst die Seelsorge an den in der Stadt wohnenden Sudrachristen war erschwert. In dem kleinen Christendorfe war das Verhältnis des Missionars zu den von ihm gesammelten Christen in der Anfangszeit, da es genug Arbeit auf der Station gab, ein schönes patriarchalisches. Er war nicht nur ihr Seelenhirte, sondern auch ihr Versorger im Leiblichen. Auch durch seine Waisenschule für

Knaben und Mädchen leistete er vielen verarmten Christenfamilien eine willkommene Hilfe. Als aber später die Arbeit zu Ende ging und ein anderer Missionar nach Kudelur kam, der von den Stationschristen verlangen mußte, daß sie nunmehr auf ihren eigenen Füßen stehen sollten, da erkaltete in vielen von ihnen jene erste Liebe. Außerdem schlichen sich manchmal böse Elemente in das kleine Christendorf ein, die das geistliche Leben der Gemeinde sehr schädigten. Doch bis zur ersten Heimreise Baierleins (1860) traten diese Übelstände noch nicht so stark hervor.

Baierlein ließ sich keineswegs von dem Ausbau seiner Station ganz hinnehmen, sondern war immer beflissen, das weite Gebiet der Provinz als Evangelist zu durchziehen, um den Samen des Evangeliums unter den zahlreichen Bewohnern derselben auszustreuen (Kap. 39). Er wandte sich mit seiner Predigt, so oft sich Gelegenheit dazu darbot, zuerst an die stolzen Brahmanen und die Glieder der höheren Sudra-Kasten, doch vernachlässigte er auf seinen Reisen auch niedrigerstehende Dorfbewohner nicht. Bei einer solchen Tour besuchte er auch die über drei Tagereisen entfernten westlichen Berge bei Kallakuritschi und Sinnasēlam, um den dortigen Bergbewohnern die gute Botschaft zu bringen (M.-Bl. 1860, 222 ff., 305 ff.). Dabei holte er sich aber wieder das böse Dschangelfieber, das er schon früher gehabt hatte. Dies zwang ihn schon im Juni 1860 seine Tätigkeit wieder zu unterbrechen und in der kühlen Heimat Erholung zu suchen.

Ende 1859 war der Bestand der Station Sadrās-Kudelur: 180 in 7 Ortschaften wohnende Christen und 45 Schüler in drei Elementarschulen. 1857—59 fanden 31 Heidentaufen statt. Die Blütezeit dieser Station, die sich später nach mehreren Seiten rasch ausdehnte, liegt jenseits der Grenze dieser Periode.

34. Kapitel.

Die Station Koimbatur.

Koimbatur, die westlichste Provinz des Tamulenlandes, hat ihren Namen von ihrer Hauptstadt Koimbatur, eigentlich: Kojambuttur.

Der Boden ist hier nicht so eben und zur Reiskultur geeignet wie in den im Tieflande gelegenen Provinzen Tritschi, Tandschāur u. a., sondern wellenförmig und in den westlichen und nördlichen Gebirgszügen, besonders den Blauen Bergen, bis zu bedeutender Höhe ansteigend (S. 101). Demgemäß sind die Produkte dieses Landes weniger Reis als vielmehr mehrere Hirsearten, Baumwolle, Zuckerrohr, Tabak, und auf den Bergen kostbare Nutzhölzer, Thee, Kaffee, Cinchona u. a. In den Bergen gibt es noch mancherlei wilde Tiere: Elefanten, Tiger, Leoparden, Bären und dergl. Auf den Bl. Bergen finden sich auch noch einige kleine, von der arischen Kultur weniger berührte besondere Stämme: die Todas, Bádagas (d. h. Nordländer, Einwanderer aus Maisur), Kurumber und Khotas. Die Sprachen dieser Stämme sind mit dem Kanaresischen verwandt. Die Hauptstadt

der Provinz, der Sitz der englischen Behörden und Mittelpunkt eines lebhaften Handels, zählt jetzt 53000 Einwohner. Sie erfreut sich wegen ihrer höheren Lage und der Nähe der Berge einer kühleren Temperatur als die Städte des Tieflandes.

Die Bewegung der alten Tamulenchristen zur Trankebarer Mission ergriff im Jahre 1856 auch ihre in Koimbatur wohnenden Genossen. Weil diese aber in einem gewissen Verhältnis zu der dortigen Londoner Mission standen und noch andere mit sich zogen, so veranlaßte das Fußfassen der Leipziger in jener westlichsten Provinz besonders heftigen Widerspruch, ja Kämpfe nach außen und innen. Deshalb können wir es nicht umgehen, auch noch die Einzelheiten der Begründung dieser letzten Station in dieser Periode aktenmäßig darzustellen. Wir können dies um so besser tun, als gerade über sie sehr reichliches Material vorliegt.

Als Schwarz im Jahre 1854 von den Blauen Bergen, wo er Genesung gesucht und gefunden hatte, nach Tritschinopoli im Ochsenwagen zurückreiste (S. 239), bemerkte er mit Schmerzen, daß die ganze weite Strecke von Koimbatur bis Tritschi (etwa 55 Stunden), besonders auch so große Städte, wie das südlich vom Kawēri gelegene Karur, noch ohne alle Heidenpredigt seien. Deshalb erbat er sich von der Konferenz für diese Gegenden einen Predigtgehilfen und erhielt den „Leser" Pākiam (der nachher Landprediger wurde). Dieser tüchtige junge Mann war von da an teils allein, teils in Begleitung des Missionars als Evangelist tätig.

Als Schwarz im März 1856 von der Trankebarer Konferenz nach Tritschi zurückkehrte, meldete ihm sein Hilfsgeistlicher Kandidat Nallatambi, daß einer seiner Verwandten aus Koimbatur zu ihm gekommen sei und ihm die Mitteilung gemacht habe, daß in dem Dorfe Wirutaleipatti (später richtiger Wirugaleipatti genannt) gegen 100 Heiden von ihm getauft, und daß in Koimbatur eine Anzahl englischer und römischer Christen in die luth. Kirche aufgenommen zu werden wünschten. Über diese Leute konnte Schwarz aber weiter nichts erfahren, als daß Wirutaleipatti südwestlich in der Nähe der Stadt Darapuram[1]) liege, und daß ein gewisser „Jagappen", den er wegen seines römisch klingenden Namens (Diogo) für einen Katholiken hielt, in Koimbatur über diese Sache nähere Auskunft geben könne. Da nun gerade in jener Zeit Schwarz den Auftrag erhalten hatte, den schwerkranken Baierlein nach Utakamand, dem englischen Sanatorium auf den Blauen Bergen, zu bringen, so nahm er seinen Gehilfen Pākiam mit und ließ ihn (da der Weg nach den Bergen nicht direkt über Koimbatur, sondern nahe daran vorbeiführte), den Umweg nach Koimbatur machen, um sich dort bei jenem „Jagappen" zu erkundigen über die Lage von Wirutaleipatti und über die dortigen heidnischen Applikanten und nur diese. Er schärfte demselben die Regel der Trankebarer

---

[1]) Dieser Ort liegt nördlich von dem am Fuße der Palni-Berge gelegenen Pálani und nicht weit von Udamalpet.

„Katecheten-Ordnung" ein, daß er nichts tun dürfe, um etwa Christen andrer Konfession zum Übertritt zu veranlassen.

Als Schwarz von Utakamand nach dem am Fuße der Berge gelegenen Mötupáleiam wieder herabkam, traf er dort Pākiam, der ihm berichtete, daß er nicht nach Wirutaleipatti gegangen sei, weil die dortigen Heiden sich kürzlich an die Londoner Mission gewandt hätten. Außer ihm wartete dort ein römischer Mann aus Koimbatur auf ihn, der ihm zwei Bittschriften brachte, eine von einem lutherischen Christen aus Pudukōtei, der sein Kind lutherisch getauft haben wollte, und eine von einer Anzahl (60) englischer und römischer Christen, die sich der lutherischen Kirche anschließen wollten und ihn deshalb baten, nach Koimbatur zu kommen. Die englischen Christen erklärten darin, daß sie aus den früher lutherisch gewesenen Gemeinden zu Tritschinopoli und Tandschāur stammten, jetzt in Koimbatur von ihrer Mission verlassen seien und niemals zu der Gemeinde des dortigen Londoner Missionars Addis gehört hätten, obschon sie dessen Gottesdienste besuchten. Schwarz weigerte sich nach Koimbatur zu gehen und ließ den Bittstellern sagen, daß, wenn sie ernstlich beabsichtigten, sich der lutherischen Kirche anzuschließen, sie eine mit Unterschrift aller Applikanten versehene und begründete Bittschrift „an uns" (er meinte die Missions-Konferenz) einsenden möchten.

Bald nach seiner Rückkehr erhielt er drei Bittschriften aus Koimbatur, eine vom Vater jenes zu taufenden Kindes, dem Buchbinder Eijā Püllei, eine aus Wirutaleipatti mit der Erklärung, daß die Bittsteller ihre Verbindung mit dem Londoner Missionar abgebrochen hätten, weil er sie nicht taufen wolle, und eine dritte aus Koimbatur von Gliedern der englischen und römischen Kirche, sowie auch von einigen Christen der Londoner Gemeinde.

Da sich die Wirutaleipatti-Leute auf den berühmten „Tandschāurer Poëten" Wedanájachen Sāstri beriefen, so erkundigte sich Schwarz bei diesem über sie. Dieser erzählte folgendes:

In Wirutaleipatti, einem 13 Wegstunden südöstlich von Koimbatur gelegenen Dorfe, wurde vor mehreren Jahren eine Bewegung zum Christentum hauptsächlich durch einen gewissen Alwar Tschetti hervorgerufen, der, getrieben vom Verlangen nach der „rechten Erlösung", sich zuerst entschlossen hatte, Büßer zu werden und deshalb als Pilgrim umherzuziehen. Später faßte er, veranlaßt durch christliche Schānār (Palmbauer) aus Tinnewēli und noch mehr durch die christlichen Lieder des Erzählers (des tamulischen Meistersängers) den Entschluß, Christ zu werden, und bewog auch andere Dorfgenossen zur Nachfolge. Deshalb wandten sich nun diese Heiden zunächst an den Missionar Addis in Koimbatur (Londoner Mission) mit der Bitte um die heilige Taufe. Aber obwohl sie das Gesuch (wie sie wohl mit Übertreibung sagten) „20 mal" wiederholten, wurden sie doch immer abgewiesen, indem man sie einesteils anwies weiter zu lernen, andernteils sie aufs Warten vertröstete; ja als sie ungeduldig wurden, erhielten sie den Bescheid, daß die Taufe keineswegs unbedingt zum Heil notwendig sei. Das wollte den Leuten aber gar

nicht einleuchten, denn die von ihnen hochgeschätzten christlichen Lieder Wedanájachens redeten ja von einer Notwendigkeit der Taufe. Wer hatte nun Recht? — Um diese Frage zu entscheiden, machte der eifrige Alwar im Jahre 1854 eine Reise nach Tandschāur, um des greisen Meistersängers Rat zu holen. Dieser wies ihn an die lutherischen Missionare in Trankebar. Aber diese Küstenstadt schien ihm zu entfernt für eine kirchliche Verbindung. Doch ließ er sich die Besonderheit der lutherischen Kirche näher erklären und nahm den kleinen lutherischen Katechismus mit.

Nach einiger Zeit machte er wieder einen Versuch, in Koimbatur die Taufe zu erlangen. Addis unterrichtete ihn drei Monate lang, aber dann — sandte er ihn wieder ungetauft in sein Dorf zurück. Jetzt verzweifelten er und die Seinen daran, durch Addis jemals die Taufe zu erhalten, und dies war der Anlaß, daß sie durch jenen Verwandten des Kandidaten Nallatambi die oben erwähnte Bitte an Missionar Schwarz richteten.

Diese Mitteilungen machten auf Schwarz einen tiefen Eindruck. Aber stand damit nicht in Widerspruch, was sein Gehilfe Pākiam von der erneuten Annäherung dieser Taufbewerber in Wirutaleipatti an die Londoner Mission berichtet hatte? Auch das klärte sich auf. Erst im Februar des Jahres 1856, wohl nachdem Missionar Addis[1]) von der Absendung ihres Gesuches an Schwarz gehört hatte, war dieser zum ersten Male nach diesem Ort gereist, um mit den dortigen Taufbewerbern zu sprechen und die Verbindung mit ihnen aufrecht zu erhalten. Was er dort sah, hatte ihm so gut gefallen, daß er in seinem an eine Zeitung in Madrás eingesandten Berichte die um Alwar versammelte kleine Schar eine „Oase in der Wüste, einen entzückenden Anblick" genannt und Anordnungen zum weiteren Unterricht der Taufbewerber getroffen hatte. Aber da er bald hernach diese Leute doch wieder auf die Zukunft zu vertrösten anfing und keine gewisse Zusage der Taufe ihnen geben wollte, so verloren Alwar und seine Genossen schließlich alles Zutrauen zu seinen Zusagen und brachen ihre Verbindung mit ihm ab, um nun zusammen mit den Koimbaturer Applikanten sich der lutherischen Kirche anzuschließen, auf welche sie schon der Tandschāurer Dichter hingewiesen hatte. Unter diesen Umständen hielt es Schwarz für ganz klar, daß er diese Heiden, die nun schon 3—4 Jahre

---

[1]) Dieser Missionar der Londoner Mission, die hauptsächlich von englischen Independenten unterstützt und geleitet wird, scheint die reformierte Anschauung der Taufe, die in ihr nur ein äußeres Zeichen sieht und sie Erwachsenen nur dann erteilen will, wenn gewisse, oft sehr verschieden bestimmte Anzeichen der Bekehrung vorhanden sind, auf die Spitze getrieben zu haben. Daher dies fortwährende Hinausschieben der Taufe. Miss. Wolff, der (durch seine Heirat) auch mit ihm verwandt war, berichtet von ihm den Ausspruch: „Ich arbeite nur für die Römer. Wenn ich einige Heiden gewonnen habe und sie nicht gleich taufe, so laufen sie zu den Römern." Ähnlich urteilt Graul (Reise V, 242): „Die Independenten in Koimbatur scheinen durch ihre allzuwenig kirchliche Missionsweise den klugen und emsigen Römern in die Hände zu arbeiten." Dies keineswegs vereinzelte Beispiel einer unevangelischen Hinausschiebung der Taufe erklärt vieles an der oben mitgeteilten Erzählung.

auf die Taufe vergeblich geharrt hatten und sie nun in seiner Kirche begehrten, nicht ohne weiteres abweisen dürfe. Freilich konnte ihr Gesuch auch nicht sogleich gewährt werden, denn es handelte sich bei dieser Heidentaufe um die Ausdehnung der Mission auf ein ganz neues Missionsfeld. Noch schwieriger war aber die zweite Frage in betreff der Applikanten in Koimbatur, denn bei ihnen schien es sich auch noch um das Eingreifen in eine fremde Gemeinde zu handeln. Nach der Trankebarer Missionsordnung mußte diese Frage, ehe irgend ein Schritt getan wurde, von der Konferenz entschieden werden. Demgemäß wollte auch Schwarz handeln, als er in Mötupáleiam die Bittsteller anwies, ihre Gesuche einzusenden. Da diese aber wohl aus Unkenntnis die Briefe, die sie an ihn nach Tritschi sandten, nicht an die Konferenz, sondern nur an ihn gerichtet hatten, so trug er Bedenken, sie einzusenden.

Doch die eine von den drei Bittschriften, in der ein Christ um die Taufe seines Kindleins bat, glaubte er selbst erledigen zu können, da sich nach den eingezogenen Erkundigungen herausstellte, daß der Bittsteller, der früher in Pudukötei als Lehrer von der Trankebarer Konferenz angestellt gewesen war, in der Tat zur lutherischen Kirche gehörte. Seine Bitte zu erfüllen, bot sich damals eine günstige Gelegenheit, da Missionar Ouchterlony, Schwarzens Gehilfe, in jenen Tagen in einer persönlichen Angelegenheit nach Utakamand zu reisen beabsichtigte. Deshalb gab er diesem sogleich den Auftrag, unterwegs in Koimbatur jene Taufe zu vollziehen. Da ihm aber an der Bittschrift der Applikanten noch vieles unklar war, glaubte er diese gute Gelegenheit benutzen zu müssen, durch Ouchterlony bei Missionar Addis und den Applikanten vorläufige Erkundigungen über ihre Angelegenheit einzuziehen.

Dies vorschnelle Vorgehen in dieser Sache, noch ehe die Konferenz darüber gehört worden war, war zwar nicht der „erste Schritt" zur Gewinnung von anderen Kirchengliedern, aber doch ein Verstoß gegen die Missionsordnung, der umsomehr beklagt werden muß, als es sich hier um das Betreten eines neuen, fremden Missionsfeldes handelte. Dies Versehen hat auch Cordes als Vorsitzender sogleich erkannt und gerügt. Und auch Schwarz hat es als einen Fehltritt gegen die Konferenz anerkannt, dabei aber hervorgehoben, daß er die durch äußere Umstände beschleunigte Bergreise Ouchterlonys und den damit verbundenen Besuch in Koimbatur der Konferenz sogleich angezeigt, und daß dieser ja niemand aufgenommen, sondern nur die Sachlage erkundet habe. Trotzdem konnte nicht verhindert werden, daß dieser Schritt von Draußenstehenden sehr arg mißdeutet und zum Anlaß heftigster Angriffe gegen die lutherische Mission gemacht wurde. Wie es so oft in der Polemik geht, so wurde auch hierbei der „springende Punkt" der Streitfrage übersehen, daß es sich nämlich hauptsächlich um die Aufnahme von Christen handelte, die der Londoner

Mission gar nicht gliedlich angehörten, aber mit der Trankebarer Mission durch alte Bande der Anhänglichkeit verbunden waren.

Ouchterlony kam im Mai 1856 nach Koimbatur, wo er bei den Applikanten und Miss. Addis über alles eingehende Erkundigungen einzog. Das Resultat seiner Nachforschungen faßte er in folgende Sätze zusammen:

Die Hauptmasse der Applikanten sind Christen aus den früher lutherischen, später englischen Stationen Tandschāur und Tritschinopoli, die um ihres Lebensunterhaltes willen nach Koimbatur gezogen und dort wohl die Predigtgottesdienste der Londoner besucht, aber nie das heilige Abendmahl bei ihnen genossen, vielmehr sich zu einer unabhängigen Gemeinschaft zusammengeschlossen hatten mit eigenen Gottesdiensten und Andachten. Der Londoner Gemeinde wollten sie sich nicht anschließen, weil dieser die Sakramente bloße Zeichen seien und bei ihren Gottesdiensten keine Liturgie, kein Vaterunser, keine Feste und keine Perikopen, auch kein Katechismusunterricht sich finde. Miss. Addis habe gegen die lutherische Kirche gepredigt,[1]) aber sie seien alle von der Wahrheit der lutherischen Lehre durchdrungen und wollten keiner anderen Kirche angehören als ihr. Auf die Frage über die Kaste antworteten sie, daß Addis sie in bezug auf die Kaste nicht belästigt habe, dagegen habe sie sein Katechet, ein Paria, sehr geärgert. Sie stimmten den für die Madrás-Gemeinde 1848 aufgestellten Grundsätzen, die ihnen vorgelegt wurden, auch in bezug auf die Kaste freudig zu. Dafür, daß ihnen das Ernst war, sprach auch der Umstand, daß sich ihnen ein Pariachrist angeschlossen hatte. Einige andere Familien waren teils Katholiken, die evangelisch werden wollten, teils Heiden, denen man die oft begehrte Taufe als unnötig bezeichnet oder sie aufgeschoben hatte. Der Londoner Gemeinde hatten nur zwei Männer und eine Familie gliedlich angehört, aber sie hatten schon vor Ouchterlonys Ankunft ihre Verbindung mit derselben gelöst, und jene eine Familie trat bald darauf wieder zurück, als das Haupt derselben, Addis' Katechet, der resigniert hatte, von ihm wieder angestellt wurde.

Auch mit Missionar Addis hatte Ouchterlony eine lange Unterredung. Dieser erkannte an, daß nichts vom Probeessen zu halten sei, schoß aber in seinem wegwerfenden Urteil über die Bittsteller so weit über das Ziel, daß er sogar die Unterschriften der Bittschrift für gefälscht oder wenigstens erzwungen erklärte, was sich jedoch nicht bestätigte. Ouchterlony nahm den Eindruck mit weg, daß die Bittsteller „ganz respektable Leute seien, voll Verlangen nach Wahrheit und kirchlicher Ordnung". Die Hauptsache war aber die Bestätigung der Tatsache, daß die treibenden Elemente in dieser Bewegung Nachkommen der halleschen Missionschristen waren.

Ebenso fand er in Wirutaleipatti die Heiden voll Verlangen nach der heiligen Taufe,[2]) die Addis ihnen so lange verweigert hatte. Da sie sich infolgedessen ganz von ihm losgesagt hatten, empfahl Ouchterlony ihre Annahme zum Katechumenenunterricht.

Dieser am 9. Juni 1856 von Ouchterlony eingesandte Bericht

---

[1]) Er gab auch einen tamulischen Traktat heraus, worin er die katholische und lutherische Lehre von den Sakramenten als gleichermaßen seelengefährlich hinstellte.

[2]) Er schrieb: „Ich war ganz entzückt von dem, was ich hier sah und hörte. Ich habe nie Leute gesehen, die ein größeres Verlangen nach Gottes Wort hatten als diese."

machte einen so günstigen Eindruck auf die Konferenz, daß sie beschloß (15. Juni), die Christen aufzunehmen und die Heiden zu unterrichten. In diesem Beschluß machten sie auch die von Addis und dem Sekretär der Londoner Mission, Missionar Hall in Madrás, eingesandten Proteste gegen diese „Einmischung", auf welche Cordes im Namen der Konferenz antwortete, und heftige Angriffe in Madrás-Blättern nicht irre; denn sie brachten keinen schlagenden Grund gegen die Annahme der Leute vor, und Addis' Anschuldigungen und Behauptungen erschienen ihr teilweise so widersprechend und übertrieben, daß sie sich selbst richteten. Doch wurde eben auf dieser Konferenzversammlung der oben erwähnte Tadel des zu raschen Vorgehens über Missionar Schwarz ausgesprochen.

Im Auftrag der Konferenz reiste nun Schwarz noch in der Regenzeit nach Koimbatur, wo er vom 18.—28. Oktober blieb. Er nahm dort die Bittsteller (69 Seelen) auf, taufte 16 Heiden und mehrere Christenkinder. Zu Anfang November ging er nach dem Landstädtchen Tenmaleipuram (10 Stunden von Koimbatur), wo einige der Applikanten wohnten. Dort nahm er 21 Personen auf und taufte zwei Kinder. Von da machte er über Palghat und Pollātschi eine beschwerliche, gefahrvolle Reise durch unwirtliche Gegenden nach Wirutaleipatti (S. 241). Dort taufte er am 8. November von den schon seit langer Zeit auf die Taufe wartenden Heiden 24 Personen. Zu den so gesammelten Christen kamen noch einige Lutheraner aus Tandschāur, die im Koimbatur-Distrikt beim Bau der neuen Madrás-Eisenbahn beschäftigt waren, so daß die Gesamtzahl der in diesem neuen Distrikt gesammelten Gemeindeglieder sich Ende 1856 auf 130 belief. Im Unterricht standen noch 50—60 Heiden.

Schwarz richtete sogleich sonntäglichen Gottesdienst für die neuen Christen und Schulunterricht für ihre Kinder ein und sandte seinen treuen Gehilfen Nallatambi nach Koimbatur, damit er wenigstens einigermaßen der Gemeinde einen Ersatz biete für den abwesenden Missionar. Ordiniert war er freilich immer noch nicht.

Der sonst so ruhige und bedächtige Schwarz jubelte nach seiner Rückkehr von Koimbatur: „Der HErr hat uns dort eine große Thür aufgethan! Unter den Heiden ist viel Neigung, das Wort Gottes zu hören" u. s. w. Doch diese Freude wurde bald getrübt. Es war die Zeit kurz vor Ausbruch des Kastensturmes in Indien. Zwar ein neuer heftiger Angriff Addis' im „Madrás Christian Herald", Dezember 1856, war wieder so maßlos, daß Schwarz nicht darauf antworten mochte. Gewichtiger waren aber schon die Proteste der Sekretäre der Londoner Mission in Madrás und London, die nach Trankebar und Leipzig gesandt wurden.

Infolge derselben ordnete das Kollegium eine neue Untersuchung

der Sache an (21. März 1857), und zwar nach Maßgabe der in Grauls Denkschrift über die Kaste vom Jahre 1850 ausgesprochenen Grundsätze. Alle Missionare sollten darüber ihr Gutachten abgeben. Schon ehe dies Kollegialschreiben ankam, hatte Ochs' Rückkunft aus Deutschland (Ende 1856) einen Umschwung in der Stimmung mancher Missionare bewirkt. Ochs kam mit der Absicht, seine strengere Auffassung in dem Verfahren gegen die Kaste in Indien zur Geltung zu bringen. Die Koimbatur-Sache war seine erste Kraftprobe. Er fand in der Aufnahme der dortigen Christen nichts anders als eine Folge der laxen Kastenpraxis der milderen Partei und stellte sich daher ohne weiteres auf die Seite der englischen Angreifer. Ja, es gelang ihm, einige Brüder, die früher in der Konferenz schon der Aufnahme der Applikanten zugestimmt hatten, gänzlich umzustimmen. So wurde diese Frage der Anlaß eines heftigen Federkrieges zwischen den Missionaren. Bogenlange Erörterungen wurden gewechselt, und auch auf den Konferenzen kam es infolge der verschiedenen Beurteilung dieser Sache beinahe zum Bruch. Wenig fehlte, so hätten Ochs und Wolff mit einer öffentlichen Erklärung im „Christian Herald" gegen Schwarz und damit gegen die Konferenz selbst Stellung genommen. Die Majorität der Brüder hielt sie aber davon ab. Doch nach Cordes' Heimreise im Oktober 1857 setzte Ochs als Präses der Konferenz durch, daß Schwarz' Verfahren von der überwiegenden Majorität verurteilt wurde. Infolgedessen sprach auch das Kollegium im Missionsblatt 1857 S. 203 seine Mißbilligung über dasselbe aus.

Nach Beendigung des Kastenstreites ließ es sich jedoch bald überzeugen, daß dies Urteil von Parteileidenschaft veranlaßt war. Deshalb machte es dem Kirchenrat zur Pflicht, diese Frage aufs neue zu begutachten. Nachdem dieser noch einmal alle Akten und besonders Schwarz' eingehenden Bericht über den ganzen Hergang der Sache genau geprüft hatte, gab er sein Endurteil dahin ab, „daß die Anklagen gegen Schwarz und Ouchterlony in der Koimbatur-Sache übertrieben und ungerecht seien und daß Schwarz gewissenhaft gehandelt habe". Cordes hat einmal selbst anerkannt, daß die Opposition von Ochs das Gute hatte, die Missionare recht vorsichtig zu machen in der Annahme von Applikationen aus der englischen Mission. In diesem Falle hatte sie trotz ihres bittern Beigeschmackes das Gute, daß nach einer erneuten Prüfung die Mission von einem schlimmen Verdacht gereinigt und ihr Verfahren gerechtfertigt wurde, so daß das Kollegium sich veranlaßt sah, seine vorher ausgesprochene Mißbilligung öffentlich zurückzunehmen.

„Wir haben namentlich die sogenannte Coimbatur-Sache... aufs Genaueste untersuchen lassen, und es hat sich aus den betreffenden Akten aufs Bestimmteste ergeben, daß nichts Unrechtes der Art (des Proselytismus) seitens unserer Missionare dabei vorgekommen." Die Stellung der E. L. Mission in Leipzig, S. 47.

Die schwerste Last von dieser Erweiterung des Missionsfeldes bekam Schwarz zu tragen. Sein Missionsdistrikt dehnte sich nun vom Fuße der Blauen Berge bis beinahe an die Meeresküste aus. Ja, als ihm auch noch Manikrāmam übertragen worden war, hatte auf kurze Zeit die Linie seiner Stationen eine Länge von über 100 Stunden von Osten nach Westen. Die weiten Reisen brachten ihm manche Gefahren und wiederholte heftige Erkrankungen. Doch hatte er gerade an Koimbatur seine besondere Freude. Die neue Gemeinde war für die mit so viel Mühsal verbundenen Besuche und die geistliche Pflege doppelt dankbar und hing mit großer Liebe an dem „Vater Schwarz", dem sie so viel verdankte. Freilich dauerte es noch bis zum Jahre 1862, ehe sie einen eigenen Missionar bekam. Ende 1860 betrug die Seelenzahl der Koimbatur-Station 142 Christen in 5 Ortschaften, dazu 40 Schüler in 1 Schule.

35. Kapitel.

Der Streit mit den englischen Missionaren.

Konfessioneller Hader — das ist das unerquicklichste Kapitel in der Missions-Geschichte, und doch ist es so alt als die Mission, denn schon die Apostel hatten viel mit falschen Brüdern zu kämpfen, und es wird wohl nie ganz geschlossen werden, solange verschiedene Missionen auf einem Gebiete neben einander arbeiten. Auch wir können leider daran nicht vorbeigehen.

Man hat gemeint, daß das häßliche Schauspiel von sich bekämpfenden Brüdern durch eine streng durchgeführte territoriale Trennung der verschiedenen Missionen am ehesten vermieden werden könne. Gewiß wäre dies die einfachste Lösung der schwierigen Frage, und es ist deshalb nicht zu billigen, wenn eine Mission selbstwillig, ohne einen zwingenden Grund, in das Gebiet einer anderen eindringt. In dieser Hinsicht hat aber gerade die alte lutherische Tamulenmission den Ruhm, daß sie in Indien die erste und lange Zeit die einzige evangelische Mission war. Aber wäre es billig gewesen, wenn die alten Hallenser, nachdem sie in dem ganzen Tamulenland 8 Stationen notdürftig besetzt hatten, anderen Missionen den Zutritt in dasselbe hätten verwehren wollen? Der dänisch-hallesche Missionar John in Trankebar tat das Gegenteil. Er lud im Anfang des 19. Jahrhunderts die Gesellschaften der englischen Kirchenmission und der Londoner Mission ein, ihm und seinen Kollegen zu Hilfe zu kommen, ja er half ihren ersten Sendboten bei ihren ersten Sprachstudien in Trankebar. Mit und nach diesen kamen aber auch die S.P.G., die Methodisten und Baptisten, die Schotten und Amerikaner nach Südindien. Bald waren manche Hauptplätze des Tamulenlandes doppelt besetzt. Bei dem regen Verkehr der Tamulen

untereinander und der oftmaligen Versetzung der tamulischen Beamten wurden die Abgrenzungen der Missionsgebiete immer schwieriger. Rhenius' Trennung von der englischen Kirchenmission führte in Tinnewēli zu heftigen Kämpfen und unerquicklichen Auftritten. Kurz, es zeigte sich bald, daß sich hier (wie anderwärts) das Prinzip der territorialen Abgrenzung nicht konsequent durchführen ließ.[1]) Man konnte es höchstens im äußersten Süden, in solchen abgeschlossenen Provinzen wie Tinnewēli und Madura, einigermaßen durchführen, dagegen war es in dem mittleren und nördlichen Tamulenlande schon vor dem Eintritt der Leipziger Mission vielfach durchbrochen worden, wie dies Bärenbrucks Arbeit in Trankebar, die Niederlassung der Londoner in Kumbakōnam, der Methodisten in Nāgapatnam und Tritschinopoli zeigten.

Das waren die Verhältnisse, als die Leipziger Gesellschaft mit ihrer Mission im Tamulenlande einsetzte. Sie tat dies, wie wir gesehen haben, nur im Gehorsam gegen die deutlichsten Fingerzeige Gottes und im Anschluß an die dänische Mission. Die Übernahme des dänischen Erbes in Trankebar war die völlige Legitimierung ihres Eintritts in Indien.[2])

Um dieselbe Zeit haben englische Freunde ihr die Station Mājáweram, amerikanische Missionare Pudukōtei übertragen, und auch die Übernahme von Gemeinden in und um Kumbakōnam geschah mit Zustimmung ihres (Londoner) Missionars. Wie diese Übertragungen bewiesen, hatten die Trankebarer anfangs ein freundschaftliches Verhältnis zu den englischen Missionaren, ja auch zu vielen christlich gesinnten Engländern im Tamulenlande. Zwei Missionare waren durch Heirat in verwandtschaftliche Beziehungen zu englischen Missionaren gekommen. Woher kam nun mit einem Male der Bruch dieses Friedensverhältnisses und der Ausbruch eines heftigen Streites?

Die Aufnahme der selbständigen Wēpēri-Gemeinde seitens der Trankebarer Mission bereitete vielen (nicht allen) anglikanischen Missionaren begreiflicherweise eine peinliche Überraschung. Aber da diese Gemeinde zuletzt längere Zeit selbständig gewesen war, so ließ sich dagegen weniger sagen. Mehr als dieser Verlust schmerzte sie der Umstand, daß nun eine Mission nach Madrás gekommen war, die eine mildere Kastenpraxis

---

[1]) Die Neuzeit hat gezeigt, daß auch ohne territoriale Scheidung verschiedene in einem Gebiete zusammentreffende Missionen bei einigermaßen gutem Willen in Frieden zusammenarbeiten können, nämlich unter der Voraussetzung, daß sie gegeneinander die rechte „missionary comity", eine höfliche Rücksicht, walten lassen.

[2]) Damit kam ihr auch zu gute, was das dänische Missionskollegium bei dem Verkauf der dänischen Kolonie an England ausdrücklich für sich stipuliert hatte, nämlich „the liberty to continue their exertions in India for the conversion of the heathens to the christian religion, and it (the Copenhagen Missionary-Board) shall have the same protection by the Government of India as similar English Societies."

vertrat. Darum machten sie bald nach der Aufnahme der Gemeinde die Stellung der Lutheraner zur Kaste zum Gegenstand einer scharfen Kritik in der Madrás-Presse. Sie legten ihrer Kastenpraxis unlautere Beweggründe unter und verurteilten diese als Teufelsdienst, Förderung des Heidentums innerhalb der Missionsgemeinden usw. Im Februar 1850 erließ die Konferenz der Madrás-Missionare[1]) eine scharfe Erklärung, gegen die Kaste, betitelt „Minute of the Madrás Miss. Conference", die ihre Spitze gegen die Trankebarer Missionare richtete und ihnen wegen ihrer Stellung zur Kaste allen Segen Gottes absprach. Sie wurde in allen Hauptblättern veröffentlicht. Damit begannen die englischen Missionare eine unerquickliche und unfruchtbare Fehde, welche sich durch ein ganzes Jahrzehnt und noch länger hinzog. Es war ein unglückliches Zusammentreffen, daß gerade damals Glasell in Madrás war, der als Antwortschreiben jenen schon oben, S. 226, erwähnten ungeschickten lateinischen Brief an die englischen Missionare verfaßte, durch welchen alle weiteren Verhandlungen kurzer Hand abgeschnitten wurden. Graul mißbilligte diese taktlose Schroffheit und suchte durch Wort und Schrift ein besseres Verhältnis zu den Engländern herzustellen. Seine gute Kenntnis des Englischen, seine Bekanntschaft mit vielen Engländern und sein weiter, ökumenischer Blick befähigten ihn hierzu in besonderem Maße. Deshalb gab er nach seiner Übersiedelung nach Madrás am 10. November 1851 eine kleine englische Flugschrift über die Kaste heraus, über welche wir im nächsten Kapitel noch ausführlicher berichten werden. Hier nur soviel, daß diese Schrift ohne alle Polemik in ruhiger Weise[2]) die Stellung der lutherischen Mission zu dieser schwierigen Frage darlegt.

Schon der Eingang derselben zeigt ihre friedliche Tendenz. Er beginnt: Da man die Grundsätze der Leipziger Mission zum Teil mißverstanden hat, so hält es „der Unterzeichnete für angemessen, zur Anbahnung gegenseitigen guten Verständnisses folgende Erklärung abzugeben" usw.

Der Erfolg dieses Vermittlungsversuches war ein ganz anderer, als Graul erwartet hatte. Jetzt fielen die englischen Missionare in Madrás und darüber hinaus über den Friedensstifter her und fingen an, ihn mit jener leidenschaftlichen Erregung zu bekämpfen, in welche in den Tropen längere Zeit wohnende Europäer leicht geraten und die besonders in den Kastenstürmen sich je und je geltend gemacht hat. Einer der anglikanischen

---

[1]) Diese waren Dissenters; zu gleicher Zeit veröffentlichte die anglikanische Geistlichkeit eine Sondererklärung gegen die Kaste. Graul, Reise V, 102f. Schon im Jahre 1848 hatten 82 englische Missionare in Madrás den Beschluß gefaßt: Niemand soll getauft werden, der nicht die Kaste aufgibt und von einem Paria-gekochte Speise genießt.

[2]) Auch der Herausgeber des Madras Quarterly Missionary Journal 1852 bezeugt, daß sie in einem „calm and gentle spirit" (ruhigen und sanften Geiste) geschrieben sei, und bedauert, daß man in einem so heftigen Tone geantwortet habe.

Missionare drohte die lutherischen Missionare und ihre ganze Mission „aus dem Lande hinauszutreiben“. Selbst in Gesellschaften, zu denen Graul in Madrás eingeladen wurde, kam es zu unliebsamen Auftritten, in den Zeitungen wurde er hart mitgenommen, und in einer sogar der Rat erteilt, diesen Friedensstörer „nicht ohne ein Brandmal heimgehen zu lassen“.

Woher diese Feindschaft? Hatte Graul einen Glaubenssatz verleugnet? Ja, leider schien es so. „Die Kastenfrage,“ schreibt Graul, „fängt an, sich hier wie ein Glaubensartikel zu gebärden, ja bei manchen wie der oberste Glaubensartikel.“ Man sah die Kaste als den Inbegriff alles Übels an und hatte überall angefangen, gegen diesen Feind Sturm zu läuten. Nun ließ sich mit einem Male eine so ganz anders lautende Stimme vernehmen, die für ein mildes Verfahren gegen die Eingeborenen eintrat und gerade durch ihre rein sachliche Darstellung die Kastenstürmer um so eindringlicher verurteilte. Das machte tiefen Eindruck: die verfolgten Sudrachristen jubelten, die Kastenstürmer erschraken. Dann brachen sie los. Sie fürchteten wohl, daß, wenn der Friedensapostel die Oberhand gewönne, das ganze grausame Zerstörungswerk, das man seit 30 Jahren betrieben hatte, seinen Zweck verfehlen würde. Doch wir behalten uns die nähere Darstellung dieses Streites für nächstes Kapitel vor und betonen hier nur die Tatsache, daß diese Streitfrage der **Hauptgrund** davon war, daß das Tischtuch zwischen der lutherischen und englischen Mission zerschnitten wurde und für lange Zeit zerschnitten blieb. Also war dieser ganze Streit im Grunde kein konfessioneller. Da nun die Leipziger Mission einerseits ihrer geschichtlichen Entwicklung folgend einfach an die gegebene Tradition in Indien anknüpfte und anderseits keinen Versuch machte, andere Missionen wegen ihrer Praxis zur Rede zu stellen oder diesen ihre Grundsätze aufzudrängen, sondern nur, nachdem sie deshalb öffentlich von den englischen Missionaren hart mitgenommen worden war, einmal in jener Broschüre ihre Stimme erhob, um sich zu verteidigen, so ist es unschwer zu entscheiden, wer die Schuld an diesem unerquicklichen Kampfe trägt.

Der zweite Streitpunkt betrifft die **Aufnahme** von Gliedern der englischen Mission in die lutherische Kirche.

Die Besprechung dieser viel umstrittenen Frage muß der Verfasser mit einem Bekenntnis beginnen. Er selbst ist kein Freund solcher Aufnahmen und hat sie, je länger er im Lande war, desto weniger vollzogen. Ja, er hat manchmal unter dem Eindruck trüber Erfahrungen innerhalb jener zur lutherischen Mission übergetretenen Gemeinden der Besorgnis Raum gegeben, daß die Gründer der neueren lutherischen Tamulenmission doch vielleicht bei der Aufnahme englischer Christen nicht vorsichtig genug gewesen seien. Je mehr er jedoch die Akten studierte, die damalige Sach-

lage und den Verlauf der Bewegung in den fünfziger Jahren sich vergegenwärtigte, desto mehr wurde er zu der Überzeugung geführt, daß jene Missionare als gewissenhafte Diener ihrer Kirche im großen und ganzen gar nicht anders handeln konnten, als sie getan haben.[1])

Daß man unter solchen Verhältnissen, wie wir sie in dem von uns beschriebenen Zeitabschnitt im Tamulenlande vorgefunden haben, nicht von vornherein alle Übertritte abschneiden konnte, das zeigt uns schon die Praxis der meisten Missionen unter den Tamulen.

Schon vor Cordes' Ankunft hatten englische und amerikanische Missionare hunderte von luther. Christen aus Trankebar und anderen Stationen aufgenommen, ohne daß jemand ihnen deshalb einen Vorwurf gemacht hätte. Wir haben oben gezeigt (S. 32 f.), daß die englische Ausbreitungsgesellschaft und die Kirchenmission auch gar zu gern Trankebar annektiert hätten, wenn ihnen die dänische Regierung nicht einen Riegel vorgeschoben hätte. Der Verfasser war später selbst Zeuge, wie ein Missionar der S. P. G. eine Anzahl der zur lutherischen Gemeinde in Trankebar gehörenden Christen mit großem Pomp (weißen Fähnchen u. dergl.) zu der dortigen Zionskirche ziehen ließ, wo sie in die englische Kirche aufgenommen wurden. Weltbekannt ist der Eingriff derselben Mission in die Goßnersche Kolsmission.

Doch wir wollen durch den Hinweis auf das häufige Vorkommen solcher Fälle keineswegs deren Rechtmäßigkeit beweisen. Noch weniger sind wir geneigt, solche Eingriffe wie die der S.P.G.-Mission in die Kolsmission gutzuheißen. Aber der Mißbrauch der Schlüsselgewalt hebt doch deren rechten Brauch nicht auf. Man kann die Glaubens- und Gewissensfreiheit, die man selbst beansprucht, auch den reiferen Missionschristen, die sie geltend machen wollen, nicht versagen. Damit ist aber zugleich die Berechtigung, ja Verpflichtung der einzelnen Kirchen gegeben, denen, die ihren Glauben bekennen und Anteil an ihren Gütern begehren, die Tür zu öffnen. Freilich erfordert die Ausübung dieser Schlüsselgewalt auf dem Missionsgebiet doppelte Vorsicht, wenn sie nicht mehr schaden als nützen, mehr zerstören als aufbauen soll. Darum ist jeder Proselytismus zu verwerfen: nicht bloß die Anwendung unlauterer Mittel zur Anlockung der Schafe aus dem fremden Schafstall, sondern auch jeder „erste Schritt" und eigenmächtige Versuch, in diesen einzudringen. Dies ist doppelt verwerflich und gefährlich auf dem Missionsgebiet, wo die Christen teilweise noch unbefestigt sind. Soll hier die Schlüsselgewalt zum Heil der Seelen und der Mission ausgeübt werden, so muß man sich gewissenhaft an bestimmte, ihren Misbrauch ausschließende Normen binden.

---

[1]) Wir sagen „im großen und ganzen"; denn daß bei diesen überaus schwierigen Fällen, welche die Missionare oft auf ihren Reisen rasch erledigen mußten, im einzelnen Mißgriffe oder Übereilungen vorgekommen sind, haben wir hier und da selbst offen dargelegt.

Wir haben schon oben gesehen (S. 236), daß die Trankebarer Missionare von Anfang an solche Verhaltungsmaßregeln aufgestellt hatten. Wiederholt haben sie diese ihre Grundsätze den Vertretern englischer Nachbarmissionen vorgelegt. In den Friedensverhandlungen zwischen den Vertretern der S. P. G. und der Trankebarer Mission im Mai 1863 (denen der Verfasser auch beiwohnte) erkannten die ersteren ausdrücklich an, daß die von den Trankebarern aufgestellten „Articles of Agreement", d. h. Vorschläge zu einem friedlichen Vertrag zwischen beiden Missionen, „grundsätzlich richtig" seien (M.-Bl. 1864, 186 ff. 196 f.), ein Urteil, welches später der englische Bischof Gell von Madrás in einer Verhandlung mit dem Verfasser ausdrücklich bestätigte (M.-Bl. 1887, 309).

Angesichts dieser Tatsachen ist es unerklärlich, wie der neuere Geschichtsschreiber der indischen Mission, der Londoner Missionar Sherring, der immer nur im Norden von Indien gearbeitet hat, in seinem Werke: The history of Protestant Missions in India 1706—1871 (London 1875), die weitgehende Beschuldigung aussprechen kann, daß

„die Leipziger Missionare es zu ihrem Aktionsplan (system of action) machen, unter Christen anderer Missionen ihrer Nachbarschaft zu proselytieren. Es ist freilich wahr, daß auch einige (wenige) andere Missionare dann und wann Christen von anderen Missionen nur zu leicht aufnehmen (NB.! D. V.), aber keiner außer den Leipzigern tut dies systematisch und als einen anerkannten Teil seiner Missionspflicht".

Noch schlimmer klingt seine Erklärung dieser Proselytenmacherei:

„Sie fühlten sich vielleicht hierzu genötigt, weil sie sich durch ihre Hinneigung zur Kaste (adherence to caste) allen anderen Missionen entfremdet haben." — Ja, er behauptet später, daß „die Leipziger Missionare bis auf diesen Tag ihre alte böse Gewohnheit, die Kaste zu beobachten und Christen anderer Missionen zu sich herüberzuziehen (proselytise), fortsetzen."

Daß er dieses ungerechte Urteil nur auf Grund höchst einseitiger, parteiischer Berichte geschrieben, beweist schon der Umstand, daß er in seinem Buche auch die alte Fabel von zwei Abendmahlskelchen[1])

[1]) Der **doppelte Abendmahlskelch** ist als beliebtes Schreckbild gegen die lutherische Mission in alter und neuer Zeit vielfach gebraucht worden. Der Ursprung dieses Gerüchtes ist nicht völlig aufgehellt. Nach D. Germann, Fabricius' Leben S. 205, sind in den 70er Jahren des 18. Jahrhunderts eine Zeitlang 2 Kelche von älteren Missionaren in Trankebar beim Abendmahl gebraucht worden. Doch wurde auf Erinnerung anderer dieser anstößige Mißbrauch nach kurzer Zeit beseitigt. Um jene Zeit schreibt Fabricius an seinen Bruder, daß „niemals und zu keiner Zeit bei dieser Madrassiischen Mission zwei Kelche für die Sutirer und Pareier beim h. Abendmahl gewöhnlich gewesen sind." Kaspar Kohlhoff in Tandschäur schreibt in einem Gutachten über die Kaste etwa um das Jahr 1828 fast wörtlich dasselbe über seine Station. Ebenso Pohle in Tritschi.

Da man auch der Leipziger Mission solche Unsitte zugeschrieben hat, haben ihre Missionare wiederholt öffentlich den Nachweis verlangt, wann und wo man

einen für die Sudras und einen für die Parias, als von einer Institution, die in der alten Halleschen Mission zu Recht bestand, aufwärmt, und daß er den Leipziger Missionaren noch das Kompliment macht, daß sie „den Hindus durch die Annahme („adoption“) der Kaste ihr Christentum empfohlen und unsere gemeinsame heilige Religion entehrt haben“. Also immer wieder die Kaste! Und dazu eine Sprache, die wenig von „Missionary comity“ verrät.

Da diese schwere Anklage ausdrücklich auf die neuere Zeit Rücksicht nimmt, so wollen wir, um unseren Lesern ein Urteil zu ermöglichen, von dieser Zeit, etwa den 70er Jahren, ausgehen. Auf der Trankebarer Synode vom J. 1870 wurden die schon seit 1850 geltenden Grundsätze in betreff der Aufnahme von Gliedern fremder Kirchengemeinschaften „besonders um der heftigen Angriffe willen“ aufs neue durchgesprochen und den damaligen Verhältnissen entsprechend ergänzt, bezw. schärfer bestimmt und im Missionsblatt veröffentlicht.

In diesen Bestimmungen verwirft die Synode sogleich in § 1 „entschieden alles Proselytieren unter Christen anderer Konfessionen“. Und in § 8 heißt es: „Zum Eintritt in unsere Kirchengemeinschaft berechtigt nur eine freie und unbedingte Zustimmung zu Lehre und Brauch unserer Kirche.“ Der Austritt und die Aufnahme muß nach einer bestimmten Ordnung (Anzeige des Austritts usw.) vollzogen werden. (M.-Bl. 1870, 169 und 1874, 218 ff.).

Diese von der Generalversammlung in Leipzig 1874 gebilligten Regeln sind seitdem in der Leipziger Tamulenmission in Geltung. Daß dieselben sich in der Folgezeit als die rechte Richtschnur für den schmalen Weg durch große Schwierigkeiten bewährt haben, und daß sie im großen und ganzen (natürlich abgesehen von einigen wenigen Abweichungen einzelner, vornehmlich unerfahrener Missionare) in der Praxis dieser Mission beobachtet worden sind, das kann der Verfasser aus seiner bis 1862 zu-

---

diese bemerkt habe. Man ist den Beweis schuldig geblieben. Trotzdem ist es noch nicht gelungen, diesen bösen Leumund aus Wort und Schrift der Gegenwart auszutilgen. Ein Geschichtschreiber der englischen Mission nach dem anderen scheint diese und ähnliche Irrtümer über die deutsche Mission ohne gründliches Quellenstudium von seinem Vorgänger abzuschreiben. Der Missionsmann D. Grundemann schrieb nach seiner Studienreise nach Ostindien (Warneck's A. M. Z. 1892, 57 f.): „Es ist erstaunlich, wie über die Stellung Ihrer (der Leipziger) Mission zur Kastenfrage nicht bloß in der Heimat, sondern auch in Indien vielfach unrichtige Vorstellungen verbreitet sind. Ich habe es nicht gezählt, wie oft mir das Märchen von den zwei Kelchen, die in Ihren (den Leipziger) Gemeinden in Gebrauch sein sollten, aufgetischt worden ist. Ich habe es mir jedesmal angelegen sein lassen, solche Unwahrheit mit kräftigem Zeugnis zu beseitigen.“ Wir haben dies nichtswürdige Gerücht einer so langen Widerlegung gewürdigt, um es endlich mit aus der Welt schaffen zu helfen. Denn jetzt ist dessen Wiederholung entweder bodenlose Ignoranz oder böswillige Verleumdung.

rückgehenden Erfahrung bezeugen. Wie manches Aufnahmegesuch, bedeckt mit vielen (oft weit über 100) Unterschriften von Gliedern anderer Konfessionen hat er teils selbst empfangen, teils mit geprüft, welches zurückgewiesen wurde, darunter ein Aufnahmegesuch von 700 Applikanten aus Tinnewēli, die nichts weiter haben wollten als Aufnahme in die lutherische Kirche und Zusendung eines eingeborenen Pastors, wogegen sie alle kirchlichen Ausgaben selbst zu bestreiten versprachen. Es ging damals eine Bewegung durch manche Gemeinden in Tinnewēli, die mit den Maßnahmen der englischen Kirchenmission unzufrieden waren, und die Leipziger Mission hätte Tausende von jenen Christen aufnehmen können, wenn sie gewollt hätte, aber sie hat es aus guten Gründen nicht getan. Dies eine Faktum hat schon manchen englischen Missionar, der Sherrings ungerechtes Urteil nachsprach, eines besseren belehrt und sollte schon an sich hinreichen, seine übereilte Rede von einem „Aktionsplan“ und sein parteiisches Gericht für immer zu entkräften.[1])

Doch kehren wir zu der vorliegenden Zeitperiode zurück. Wir haben Kapitel 24—31 in eingehender aktenmäßiger Darlegung gezeigt, wie die Trankebarer Missionare in dieser Zeit bei dem Übertritt von Christen aus den Gemeinden der Ausbreitungsgesellschaft verfuhren. Nirgends fanden wir einen Fall, wo sie den ersten Schritt getan und etwa ein fremdes Kirchenglied zu sich herübergelockt hätten. Was hätten sie auch den Gliedern der über reiche Mittel verfügenden und von den Regierungsbeamten vielfach begünstigten anglikanischen Mission für Vorteile bieten können, sie, die man damals mit Vorliebe die „poor (arme) Lutheran Mission“ nannte! Nein, die Applikanten kamen von selbst, ja sie drängten sich an die Trankebarer Mission heran. Was führte sie herbei?

Die allermeisten von ihnen stammten aus der alten dänisch-halleschen Mission. Die älteren von ihnen waren von lutherischen Missionaren getauft und konfirmiert und dann, ohne um ihre Zustimmung gefragt zu werden, nach Vereinbarung der beiden Gesellschaften in London der englischen Kirche einverleibt worden. Sie hatten sich's gefallen lassen im Vertrauen auf die damals oft gebrauchte Ausrede, daß „kein Unterschied zwischen der alten und neuen Mission bestehe“. Obgleich die englischen Missionare 25 Jahre und darüber die alten Gemeinden in Pflege hatten, gelang es ihnen doch nicht, ihr Vertrauen und ihre Liebe zu ge-

---

[1]) Im „Harvestfield“, einer in Bangalur erscheinenden Missions-Zeitschrift der Wesleyaner, 1899, S. 260, gibt der amerikanische Missionar Dr. Wyckoff in bezug auf obige Beschuldigung des Proselytierens der Leipziger Missionare folgende von uns ins Deutsche übersetzte Erklärung: „Der Schreiber dieses Rückblickes hat viele Jahre lang in nächster Nachbarschaft der Missionare jener (der Leipziger) Gesellschaft gewohnt und legt mit Freuden Zeugnis ab von ihrer stets sich gleich bleibenden Rücksichtnahme (comity) und ihrem echt christlichen Geist“

winnen. Den alten Christen waren, wie wir schon früher gezeigt haben, die von den Vätern eingeführten kirchlichen Sitten eine heilige Überlieferung. Sobald sie merkten, daß die neue Mission von diesen abwich, wurden sie verstimmt.[1])

Am empfindlichsten trat ihnen der „andere Geist" der Engländer in dem Kastensturm entgegen. Gewiß ist die Kaste etwas Äußerliches und berechtigt an sich nicht zum Konfessionswechsel. Aber wenn man bedenkt, daß den Sudrachristen zugemutet wurde, die milde Behandlungsweise der alten Väter als „Teilnahme am Götzendienst" oder als „höllische Sünde" und dergl. zu verwerfen, wenn ihre Freiheit im Essen und Trinken, im Gastrecht und im Familienleben (Verheiratung) vergewaltigt wurde, so daß man ihnen nicht einmal ihre volkstümliche Musik, Blumenguirlanden und andere Gebräuche bei Hochzeiten und sonstigen Familienfeiern erlauben wollte, wenn die, welche sich gegen solche Gesetztreiberei wehrten, vielfach aus der Kirche hinausgetrieben und mit dem Bann belegt wurden, so kann man wohl sagen, es handelte sich nicht mehr bloß um äußerliche Gebräuche, sondern um ihre evangelische Freiheit, ja um ihr ganzes evangelisches Christentum. Und je mehr sie von diesen Neuerungen in der englischen Mission betroffen wurden, desto mehr forschten sie nach dem Unterschied der lutherischen Kirche von der anglikanischen, und desto lebhafter erwachte in ihnen die Sehnsucht, zu ihrer alten Mutterkirche zurückzukehren. Dies war der Grund, daß sie sich nach Trankebar wandten mit der Bitte um Aufnahme. Der Anlaß lag in ihnen.

Die Annahme dieser Applikationen ist den Trankebarer Missionaren keineswegs leicht geworden. Sie hätten gern ebenso wie die alten Hallenser in Frieden mit den englischen Missionaren zusammen gearbeitet; aber durften sie nur aus Rücksicht auf diese Mitarbeiter die von diesen vergewaltigten Tamulenchristen, die um Wiederaufnahme in ihre Mutter-

---

[1]) Schon oben haben wir derartige Äußerungen der alten Tandschäur-Christen angeführt (S. 246 f.) und fügen hier nur noch einiges hinzu. Nallatambi, der älteste Leipziger lutherische Landprediger, erzählt, daß sein im J. 1810 von J. Kaspar Kohlhoff getaufter Vater in Kumbakōnam, wo sein Sohn bei der Londoner Mission angestellt war, sich weigerte, das Sakrament bei den Dissenters mitzunehmen, weil er es nur nach lutherischer Weise empfangen wollte, und sein Sohn, der eben genannte Nallatambi, weigerte sich in Kudelur, wo er als Katechet der S. P. G. angestellt war, sich noch einmal vom englischen Bischof konfirmieren zu lassen (M.-Bl. 1860, 322), obgleich er dadurch seine Anstellung gefährdete. Diese Familie veranlaßte die Gründung der lutherischen Gemeinde in Tandschäur. — Die Sudrachristen zu Tandschäur u. a. O. haben etwa im J. 1854 eine „Ausführliche Widerlegung" jenes Konferenzbeschlusses der engl. Missionare (Minute on Caste 1848) geschrieben, im Manuskript 100 Seiten lang, die ergreifende Klagen und bittere Wahrheiten über die Vergewaltigung der Tamulenchristen durch die neuen drakonischen Gesetze enthält. Sie ist, wie sie sagen, „mit einer Flut von Tränen geschrieben." (Anhang Nr. 48.)

kirche baten, zurückstoßen? Sie hätten damit die Pflicht gegen ihre eigene Kirche verleugnet und ihr eigenes Fleisch und Blut der Gefahr der Verwahrlosung preisgegeben. Nicht „Missionspflicht" (wie Sherring ihnen imputiert), sondern „Kirchenpflicht", ein Notwerk christlicher Bruderliebe war es ihnen, wenn sie sich jener Applikanten annahmen und, da die Pflege derselben in keiner anderen Weise geschehen konnte, auch den entscheidenden Schritt taten, der sie über das Trankebarer Gebiet hinaus in das Gebiet der englischen Stationen führte, ein Schritt, von dessen hoher Verantwortung sie sich wohl bewußt waren, den sie aber wegen jener Notlage der Tamulenchristen als unvermeidlich erkannt hatten. Daraus schöpften sie die Freudigkeit, dem Feuer einer scharfen Verurteilung seitens der englischen Missionskreise Trotz zu bieten.[1])

Aber, so wendet man ein, die Applikanten kamen doch eigentlich bloß der Kaste wegen; mit ihrer Aufnahme handelten die Trankebarer also gegen ihren eigenen Grundsatz vom Mai 1850: „Daß niemand aus bloßen Kastenrücksichten, sondern nur auf Zustimmung zu Lehre und Brauch der luth. Kirche aufgenommen werden" solle (S. 236). Dem gegenüber möchten wir zunächst darauf hinweisen, daß die Pariachristen aus Manikrāmam jedenfalls nicht der Kaste wegen übertraten, und bei den Applikanten in Tritschinopoli und Kumbakōnam war von der Kaste auch keine Rede. Allerdings war in Madrás, Tandschāur u. a. O. der Kastenstreit der Anstoß zum Austritt vieler Sudrachristen aus der englischen Kirche; aber gesetzt auch, daß es diesen Ausgetretenen um weiter nichts als um die Kaste zu tun gewesen wäre, so wäre es für sie das Nächstliegende gewesen, sich entweder als selbständige Gemeinde einzurichten oder sich an die Römische Kirche anzuschließen, welche den Kastenleuten weitgehende Konzessionen macht. Diesen Schritt taten auch einige von ihnen, aber die, welche sich der lutherischen Mission anschließen wollten, mußten doch etwas Besseres mitbringen als hohe Ansprüche in bezug auf ihre Kaste; sie mußten mancherlei Bedingungen erfüllen, die mit Kastenrücksichten gar nichts zu tun hatten, wie wir dies oben nachgewiesen haben.

Manche Applikanten, die diesen Bedingungen nicht entsprachen, wurden abgewiesen, wie z. B. Ochs einen solchen Fall erzählt: M.-Bl. 1847, 355 ff. Daß es mit der „Zustimmung zu Lehre und Brauch der lutherischen Kirche" ernst genommen wurde, bezeugte die Prüfung der Applikanten in betreff ihrer Beweggründe, ferner ihre oft über ein Jahr lang dauernde Wartezeit, ehe sie aufgenommen wurden, ihr Unterricht in der lutherischen Lehre (falls sie nicht von einem lutherischen Missionar konfirmiert waren) und der feierliche Akt der Aufnahme vor der Gemeinde, wobei besonders

[1]) Vergl. Cordes' Darlegung der damaligen Lage. M.-Bl. 1871, 74f.

das Bekenntnis zur lutherischen Abendmahlslehre und Abendmahlsordnung gefordert wurde. Und letztere Forderung ging keineswegs über das Verständnis der führenden Geister unter den Übertretenden hinaus. Verfasser erinnert sich noch aus seiner Amtstätigkeit in Tritschi und Madrás, wie brennend noch in den 60er und 70er Jahren (ebenso wie im vorhergehenden Jahrzehnt) die Frage in betreff des h. Abendmahles war. „Wie sind die Einsetzungsworte zu verstehen, bildlich oder wörtlich? Hat die lutherische Kirche recht mit ihrer Auslegung derselben? Oder ist ihre Lehre nicht katholisierend? Kann man sich nicht mit dem Empfang des Brotes begnügen, da in dem Leibe das Blut mit enthalten ist?" — Diese und ähnliche Fragen kamen im Verkehr mit den Christen der lutherischen, englischen und römischen Mission auf ihren Wunsch immer und immer wieder zu eingehendster regster Besprechung. Das Abendmahl war und ist der Augapfel der lutherischen Tamulenchristen, besonders derer aus alter Zeit, und die jährlich viermaligen gemeinsamen Kommunionen waren von jeher Höhepunkte des Gemeindelebens. Darum war die kahle reformierte Abendmahlsfeier den alten Tamulenchristen tatsächlich ein Stein des Anstoßes[1]) (S. 247). So war allen Ernstgesinnten unter diesen die von Trankebar geforderte Zustimmung zu Lehre und Brauch der lutherischen Kirche nicht eine Heuchelmaske, sondern eine willkommene Mahnung, zu dem alten, einfachen „apostolischen Christentum" der halleschen Väter zurückzukehren. Nicht als ob sich bei allen denen, die sich jenen führenden und tonangebenden gereisten Männern anschlossen, eine völlig korrekte und klare Erkenntnis der lutherischen Lehre gefunden hätte. Manche unlautere Elemente schlichen sich mit ein. Auch den Wohlgesinnten hing noch der mangelhafte Religionsunterricht an. Aber schon die tatsächliche Vergewisserung, daß die Leipziger dasselbe Evangelium, dieselbe Sakramentsfeier, also dieselbe Kirche ihnen brachten wie die alten Hallenser, wie sie das am Gottesdienst und besonders auch an dem heiligen Abendmahl merkten, war ihnen genug Grund, sich an sie anzuschließen. Der Verfasser, welcher die lutherischen Gemeinden in Madrás etwa 2 Jahrzehnte später als ihr Seelsorger genau kennen gelernt hat, kann bezeugen, daß er auch damals noch in denselben eine Anzahl aus der alten Zeit stammender entschiedener, treuer Christen, teilweise auch bürgerlich angesehener Männer fand, die bei aller noch anhaftenden Schwachheit sich doch mit Herz und Mund zu Lehre und Brauch ihrer Kirche bekannten.[2])

---

[1]) Die oben (S. 294) schon zitierte „Widerlegung" enthält ein ganzes Kapitel (15 Seiten lang), welches über Entweihung des h. Abendmahles und über allerlei Mißbräuche bei demselben seitens der englischen Missionare in 106 Punkten Klage führt.

[2]) Von der Frömmigkeit und Gebetskraft des aus der alten Zeit stammenden Katecheten Njānaoliwu, haben wir schon oben (S. 207) ein Beispiel erzählt.

In Summa: Der Ausspruch, daß diese Männer nur um der Kaste willen übergetreten, und daß ihre Zustimmung zu lutherischem Glauben und Brauch nur Vorwand gewesen sei, ist eine Unwahrheit, die zwar bei dem Geschichtschreiber Sherring wegen des unzulänglichen, ihm zu Gebote stehenden Materials vielleicht entschuldigt werden kann; aber von künftigen Verfassern ähnlicher Werke kann man wohl verlangen, daß sie mehr Gerechtigkeit üben und solche Entstellung der Geschichte tilgen. —

Werfen wir nun noch einen Blick auf den **Verlauf** des Streites zwischen den Trankebarer und den englischen Missionaren. Nach jenem ersten Stadium des Streites, der durch die Madrás-Sache und die Erörterungen über die Kaste hervorgerufen war, gaben die weiteren Aufnahmen der Gemeinden in Mötupatti, Tandschäur und Manikrāmam Anlaß zu allgemeineren Angriffen gegen Trankebar. Daß die von diesen Aufnahmen besonders betroffenen S.P.G.-Missionare Johnson in Nangur bei Manikrāmam, Kohlhoff (Sohn des J. Kaspar Kohlhoff) in Irungalur (nördlich von Tritschinopoli) und Dr. Pope in Tandschäur u. a. sich dagegen wehrten, kann ihnen nicht verdacht werden. Sie begnügten sich aber nicht damit, in Madrás-Blättern, besonders dem „Intelligencer", „Madrás Quarterly" und „Missionary Journal", das Vorgehen der Trankebarer Missionare auf das schärfste zu verurteilen, sondern sie ließen sich auch zu den unbilligsten Beschuldigungen fortreißen.

Johnson behauptete, die Lutheraner hätten römische Gebräuche, wie das Tragen von Kruzifixen, das Kreuzeszeichen bei der Taufe, die Lehre von der Brotverwandlung usw. (S. 260). Obgleich ihm die Unhaltbarkeit oder der Mißverstand dieser Behauptungen nachgewiesen wurde, nahm er sie doch nicht zurück. Kohlhoff sagte ihnen nach, daß sie sich für die legitimen Nachfolger der alten halleschen Missionare in dem Sinne hielten, daß sie einen Anspruch auf die alten Gemeinden und sogar auf die Fonds, die jene gesammelt hatten, erheben zu können meinten. (Letzteren Vorwurf zog er auf den entschiedenen Protest von Cordes aber wieder zurück.) Da sie nicht bischöflich ordiniert seien, wie der in Kopenhagen von einem dänischen Bischof ordinierte Schwartz und andere Hallenser, darum seien sie gar nicht die Nachfolger derselben; das bewiesen auch die Kruzifixe, die sie auf die Altäre ihrer Kirchen gestellt hätten usw. Andere bezichtigten die Übertretenden des „Abfalles" und die lutherischen Missionare der Proselytenmacherei, ja des Jesuitismus und warfen ihnen vor, daß sie auch übel berüchtigte Glieder der englischen Mission, selbst Exkommunizierte, in ihre Kirche, die eine Art „Höhle Adullam" sei, aufgenommen hätten. Doch inbezug auf letztere Anklage muß der Herausgeber des „Missionary Journal" selbst zugeben, daß der über einen solchen Fall von den lutherischen Missionaren befragte Dr. Pope in Tandschäur sie keiner Antwort gewürdigt, sondern geradezu erklärt habe: Ich will euch nichts sagen. Damit fiel aber diese Anklage ins Wasser.

Sein ältester Sohn war später das hervorragendste Gemeindeglied und als Gemeindeältester eine Säule der Madrás-Pursebākam-Gemeinde. Er sagte einmal zum Verfasser in einer sehr ernsten, bewegten Kampfeszeit: „Was auch über uns komme, und wenn uns auch alle deutschen Missionare verlassen sollten, wir werden nie Luthers Lehre verlassen". M.-Bl. 1884, 275.

Die Trankebarer suchten sich gegen diese schweren Beschuldigungen durch Erwiderungen, die sie an jene Zeitschriften einsandten, zu verteidigen; da dies aber nichts half, so gaben sie im Sommer 1853 eine größere Verteidigungsschrift in englischer Sprache heraus unter dem Titel: „The Evangelical Lutheran Missionaries' Defence of their position, their proceedings and their doctrine". 1853. Sie ist unterschrieben von Cordes, Ochs, Schwarz, Appelt, Wolff, Kremmer, Speer. Ihr Verfasser ist Cordes. Man merkt seine dialektische Begabung und Vorliebe für lehrhafte Erörterungen auch an dieser Schrift. Hier und da wird die Sprache etwas erregt, spitzig und bitter. Aber meistens wiegt die ruhige sachliche Darlegung der von uns schon oben mitgeteilten Grundsätze vor. Einige wichtige Sätze (S. 9 u. 10) wollen wir mitteilen:

„Alles, was wir als unser Recht und unsere Pflicht als geistliche Nachfolger der alten Missionare betrachten, ist einfach dies, daß wir uns der Seelen annehmen, die feierlich erklären, daß sie gewissenshalber die Lehre, den Glauben und die Grundsätze der lutherischen Kirche denen der anderen Kirchengemeinschaft vorziehen." Darum weisen sie den Vorwurf als ungerechte Beschuldigung zurück, daß sie „die Leute aufnähmen, nicht weil sie unserer Lehre zustimmten, sondern nur weil sie unsere Kastenpraxis vorzögen." . . . .

S. 10. „Wir haben keinen Wunsch unter anderen christlichen Gemeinschaften zu proselytieren. . . . Unleugbar ist die Lage der lutherischen Missionare in diesem Lande eine ganz eigentümliche: wir als ev.-luth. Missionare haben besondere Verpflichtungen gegen die, welche ursprünglich Glieder unserer Kirche waren, aber nun zu ihrer Mutterkirche zurückzukehren wünschen, die sie nur aus bloßer Unwissenheit und getrieben von der Macht der Umstände verlassen hatten." (Anhang Nr. 49.)

Es war gut, daß die Missionare durch diese Schrift ein für allemal ihren Standpunkt und ihre Grundsätze klar und ruhig darlegten. Dadurch konnten unparteiische Beobachter sich ein richtiges Urteil bilden. Freilich die Gegner ließen sich nicht belehren, sondern setzten ihre Polemik noch eine Weile fort. Dr. Pope schrieb eine maßlos heftige Gegenschrift, in der er die Lutheraner wieder mit den Papisten vergleicht. (Hall. Miss.-Nachrichten 1854, 59.) Die Trankebarer schwiegen jedoch und erwähnen in ihrem 1856 herausgegebenen englischen Jubiläumsbericht diesen Streit mit keinem Worte. Auch ließ die Bewegung unter den alten Gemeinden allmählich nach.

Allerdings entzündete die Koimbatursache noch einmal das Feuer des Streites; doch hatten die Leipziger Missionare damals ohnedies in ihrer eigenen Mitte so schwere Kämpfe zu bestehen (Kap. 36), daß sie für einen Kampf nach außen gar keine Kraft mehr übrig hatten. So beschränkten sie sich auf die durch die Proteste der Londoner Missionare veranlaßte Korrespondenz mit deren Leitern zur Darlegung des Sachverhaltes und auf eine eingehende Rechtfertigung nach Leipzig; sonst schwiegen sie. Dies Schweigen ist wohl von manchen Seiten mißdeutet worden als ein sich selbst Schuldiggeben. Daher ließen sich die Glieder der in Utakamand

im Mai 1858 gehaltenen Missionskonferenz der südindischen evangel. Missionare dazu fortreißen, einen gemeinsamen „Protest" zu beschließen gegen die Handlungsweise der Trankebarer Missionare, der an das „Komitee und die beitragenden Freunde der Leipziger Missionsgesellschaft" gerichtet war. Darin sagen sie:

„Ihre Missionare scheinen es (!) für ihre Pflicht zu halten, irgend jemand von **unseren** (auch von denen in Ceylon usw.? D. V.) eingeborenen Gemeinden aufzunehmen, der bekennt, ihre Ansichten über gewisse Lehrpunkte vorzuziehen, ohne genaue Untersuchung der wahrscheinlichen Beweggründe, durch welche solche Personen mögen geleitet worden sein, und man glaubt, daß so den Unzufriedenen und Unordentlichen in mancher unserer Gemeinden Anreizung gegeben wird, Aufnahme in diejenigen zu suchen, welche von Ihren Missionaren gepflegt werden, mit der Absicht sich einer heilsamen und frommen Zucht zu entziehen." . . .

Ferner: „Diese Brüder handeln auch in bezug auf die Kaste so verschieden von allen protestantischen Missionaren, daß allein durch dies Mittel es nicht schwer für sie ist, Leute von anderen Gemeinschaften an sich zu ziehen, wo dies falsche und gottlose Institut . . . keine Berücksichtigung findet."

„Alles, was wir begehren, ist, daß diejenigen, die Sie in diesem Lande unterhalten, mit uns so weit als möglich dasselbe Verfahren (external discipline) im Verhältnis zu anderen Missionen innehalten sollten." Proceedings of the South India Miss. Conference p. 337.

Zur Charakterisierung dieses „Protestes" weisen wir auf folgendes hin. Derselbe wird erhoben im Anschluß an ein Referat des Dr. Pope, des entschiedenen Gegners der Trankebarer, über das rechte Verhältnis der in einem Lande zusammenarbeitenden Missionen zueinander, erhoben von einer Versammlung von 32 Mitgliedern, von denen die größere Hälfte (18) dem Tamulenlande fern wohnende und von dieser Angelegenheit bis dahin gar nicht berührte Missionare waren. Die Handvoll Trankebarer werden da vor aller Welt hingestellt als grimme Wölfe, die unter dem Vorwand der Kastenduldung jederzeit bereit seien, selbst in die fernen Gemeinden der englischen und amerikanischen Missionen im Telugulande, Maisur, Trawankur und auf Ceylon, ja sogar auch in die Basler Mission auf der Westküste einzubrechen. Bedenkt man außerdem, daß diese Konferenz zugleich Klägerin und Richterin in einer schwierigen Streitfrage war, daß keiner der lutherischen Missionare zugegen war, der seine Mission hätte verteidigen können, daß man bei den weitgehenden Beschuldigungen keinerlei Rücksicht nahm auf die öffentlichen Erklärungen der Trankebarer Missionare, keine Rücksicht auf die schwierige Lage derselben gegenüber den gemaßregelten alten halleschen Christen, — erwägt man das alles, so wird man sich nicht wundern, daß ein solcher „Protest" erhoben werden konnte und daß er so unfreundlich und parteiisch ausgefallen ist.

Charakteristisch ist aber, daß man auch hier den Grund aller Konflikte wieder in der Kastenfrage findet. Hatte doch die Konferenz kurz vorher sich zu der Resolution vereinigt: „Niemand soll des Christennamens würdig

erachtet werden, der sich weigert, die Kaste aufzugeben und alle ihre äußeren Zeichen abzulegen." Mit diesem Anathema wurden alle der alten Halleschen Mission entstammenden Tamulenchristen, die der Anschauung der alten Väter über diese Frage huldigten, aufs neue außerhalb der christlichen Gemeinschaft gesetzt. Dadurch verliert auch der oben angeführte dritte Satz des Protestes seine irenisch klingende Bedeutung, denn in der Frage der „external discipline", wie z. B., daß alle von einer anderen Mission wegen der Kaste Gemaßregelten als solche definitiv zurückzuweisen seien, konnte sich die Leipziger Mission gewissenshalber keine bindende Beschränkung auflegen lassen. Und wenn jene Utakamand-Konferenz die Aufnahme solcher Christen als ein „scandal in the eyes of the heathen" bezeichnete und schließlich die Absicht aussprach, daß sie die nötigen Maßregeln ergreifen wolle, um diesem Protest eine „so weit als möglich gehende Veröffentlichung in England und Deutschland" zu sichern, so verriet sie damit eine Animosität, die sich mit einer gerechten und billigen Erwägung der Sache nicht verträgt.[1]) Unter diesen Umständen wird man es begreiflich finden, daß die Leipziger Mission daheim und draußen dies unbrüderliche Verfahren ignorierte.

Weil aber in dem Kastenstreite sogar diese englisch-amerikanische Unfreundlichkeit von Ochs' Partei zur Waffe gegen das Missionskollegium und dessen Stellung zur Kastenfrage benutzt wurde, so nahm dies in seiner öffentlichen Erklärung 1860 davon Notiz, indem es unter anderem bemerkte: „Es ist eine unerwiesene Beschuldigung, wenn behauptet wird, daß unsere Missionare darauf ausgingen, in fremden Gemeinden irgendwie, geschweige denn mit Hilfe der Kastensache, zu proselytieren." Dann weist es auf das schon oben angeführte Ergebnis der erneuten Untersuchung der Koimbatur-Sache hin, auf die sich der betreffende Vorwurf hauptsächlich zu stützen schien (S. 285).

In Indien wären weitere Verhandlungen völlig fruchtlos gewesen. So lange man auf seiten der Gegner nicht einsehen wollte, daß die lutherische Mission den Tamulenchristen, die zu ihrer Mutterkirche zurückkehren wollten, diese Rückkehr gar nicht versagen konnte,[2]) oder daß eine

---

[1]) Die Basler Mission in Kamerun war neuerdings in ähnlicher Lage wie die S. P. G. in Indien. Erst hatte sie alle die von den Baptisten dort gesammelten Gemeinden übernommen, weil sich die englischen Baptisten von der deutschen Kolonie zurückzogen; aber als einige dieser übernommenen Gemeinden sich wieder von Basel trennten (1887), leisteten die deutschen Baptisten in Berlin diesen ihren Glaubensbrüdern Beistand und nahmen sie in ihre Missionskirche auf, aber ohne daß deshalb die Basler das Anathema oder einen „Protest" über sie ausgesprochen hätten. Wir hören auch nichts von einem „Proteste" der nächsten indischen Missionskonferenz in Allahabad gegen den eigenmächtigen Eingriff des Bischofs Milman und der S. P. G. in die Goßnersche Kols-Mission, von der die S. P. G. 1869 einige ganze Stationen mit 6 Missionaren und etwa 5000 eingeborenen Christen aufnahm. (L. Nottrott, Die Goßnersche Mission unter den Kolhs. 1874. S. 231 ff.)

[2]) Dieser durchschlagende Gesichtspunkt wird in neuester Zeit auch von dem Missionsmann, P. Julius Richter, der die tamulischen Missionen 1902 besucht hat, geltend gemacht. Er schreibt in seinen Reisestudien: „Die deutsche Mission

so schwierige Frage, wie die Behandlung der Kaste, auch eine andere Beantwortung finden könne, als die gesetzlich rigorose der reformierten Mission, so lange war eine Verständigung unmöglich. —

Man hat es den Trankebarer Missionaren manchmal verdacht, daß sie sich in den ersten Jahrzehnten von den Konferenzen ihrer englischen Kollegen fernhielten; wer sich jedoch in ihre Lage versetzt, und bedenkt, daß auch auf späteren Konferenzen das Anathema über ihre mildere Kastenpraxis immer wiederholt ja verschärft wurde, der wird dies erklärlich finden.

Aber als im Jahre 1863 — dies wollen wir vorgreifend und abschließend noch erwähnen — die Missionare der S. P. G. das Verlangen kund taten, mit der Leipziger Mission in Verhandlung zu treten, da kamen ihnen die Vertreter der letzteren mit Freuden entgegen und setzten eine ganze Reihe von Artikeln auf, die ein friedliches Übereinkommen beider Missionen bewirken sollten. Die zur Verhandlung nach Trankebar gesandten drei englischen Missionare erkannten die Billigkeit der Vorschläge an, glaubten aber trotzdem eine territoriale Scheidung der Missionsgebiete vorschlagen zu müssen, in der Weise, daß die Trankebarer sich mit dem winzigen Minimalgebiet von nur etwa 20 bis 30 englischen Meilen um Trankebar herum oder „ein wenig mehr" begnügen, also alle Stationen im Norden und Westen aufgeben sollten. Doch gaben sie selbst zu, daß es keiner Gesellschaft verwehrt werden dürfe, die aufzunehmen, welche aus Gewissensbedenken ihre bisherige Gemeinschaft verlassen und einer anderen Mission sich anschließen wollen. Damit zeigten sie aber selbst, daß eine territoriale Scheidung hier nicht durchführbar sei. Es war jedoch sehr bezeichnend, daß auch sie zuletzt auf die **Kastenfrage** zurückkamen und dabei die Erklärung abgaben, „diese sei die Haupt-, wenn nicht die einzige Ursache unserer Uneinigkeit gewesen". . „Könnten wir hierin zu einem Einverständnis kommen, so würde es leicht sein, auch in anderen Dingen zu einem Übereinkommen zu gelangen." Sie verlangten also, daß die Trankebarer Brüder in bezug auf die Behandlung der

---

in Südindien" S. 100: „Christliche Gemeinden sind keine Wertobjekte, die man nach Belieben übertragen kann . . . Man mußte den alten tamulischen Lutheranern, als sich ihnen wieder Gelegenheit bot, sich einer deutschen und lutherischen Mission anzuschließen, das Billigkeitsrecht einräumen, selbst frei zwischen der S. P. G., an welche sie in London abgetreten waren, und der Leipziger Mission zu wählen, und es war kleinlich von den betreffenden englischen Missionaren, daß sie den Übergang derselben an die Leipziger als „Abfall" auffaßten und die Leipziger unberechtigter Proselytenmacherei beschuldigten. Wir können uns schließlich doch nur freuen, daß trotz allen Verfalls und trotz aller Verwahrlosung im ersten Drittel des letzten Jahrhunderts noch so viel gesunder kirchlich-lutherischer Sinn und so viel Liebe und Anhänglichkeit an die alten deutschen Väter vorhanden waren, daß sie trotz aller Schwierigkeiten, welche ihnen die englischen Missionare in den Weg legten, den Übertritt zur lutherischen Mission vollzogen."

Kaste, Probeessen und andere Maßregeln, mit ihnen Hand in Hand gehen möchten. Da aber die Trankebarer ihre Behandlung der Kaste nicht als etwas Zufälliges angenommen hatten, sondern, geleitet von den evangelischen Grundsätzen ihrer Kirche, in schweren Kämpfen soeben zu der eingeschlagenen Bahn evangelischer Milde sich durchgerungen hatten und sich hierin eins wußten mit den alten Vätern, so konnten sie auch auf diese Zumutung nur ablehnend antworten. So endete diese Friedensverhandlung resultatlos. Aber sie hatte das Gute, daß nun in völlig unmißverständlicher und authentischer Weise konstatiert war, daß der eigentliche Grund des Streites nicht die Aufnahme der Übertretenden gewesen war, sondern die evangelische, milde Kastenpraxis der Trankebarer, welche ihre Nachbarn daran verhinderte, völlig auszuführen, was sie mit aller Macht begonnen hatten, nämlich die Tamulenchristen von dem Naturboden ihrer Volkssitte loszulösen und in die starren Lebensformen des englischen Puritanismus hineinzuzwängen. Dies führt uns auf das schwierigste Problem der indischen Mission, von dem wir im folgenden Kapitel ausführlich handeln müssen.

Übrigens eine heilsame Frucht brachten diese unerquicklichen Kämpfe den Trankebarern doch, nämlich die, daß es ihnen gelang, sich von den anglisierenden Einflüssen der englischen Mission im großen und ganzen freizuhalten und die eigentümliche Art deutscher Missionsarbeit (Solidität, Beachtung des Kleinen, Schonung des Volkstums u. a. m.) ihrem Werke zu wahren und zur Geltung zu bringen. Waren sie schon durch ihre kirchlichen Grundsätze auf solche unbeugsame Selbständigkeit angewiesen, so wurden sie durch jene Kämpfe noch mehr darin bestärkt, sich vor der „Engländerei“ in ihrem Werke zu hüten. Und das war etwas Gutes (M.=Bl. 1860, 148. Anm.).

36. Kapitel.
Der Kastenstreit.
a) Die indische Kaste.

Es gibt wohl kaum eine Missionsfrage, über die soviel, solange und so leidenschaftlich gestritten worden ist, als die Frage in betreff der Behandlung der indischen Kaste innerhalb der christlichen Gemeinde. Wer aber weiß, was die indische Kaste ist, welch eigenartiges rätselhaftes Institut des indischen Volkstums, so uralt wie kaum eine andere Gesellschaftsordnung der Welt, unverwüstlich trotz alles Wechsels der Zeiten und Verhältnisse, eine unwiderstehliche Riesenmacht, die mit 1000 fachen Armen alle Glieder des indischen Volksleibes fest umschlungen hält — der wird sich nicht wundern, wenn selbst viele weise und fromme Männer zuerst gar nicht wußten, was sie von diesem sphinxartigen Ungeheuer halten und wie sie sich ihm gegenüber verhalten sollten.

Die widersprechendsten Urteile wurden laut: „Die Kaste ist vom Teufel," sie ist schlechthin „Sünde", unser „größter Feind und das größte Hindernis der Christianisierung Indiens", sagten die einen[1]). Die gegenteilige extreme Ansicht vertrat der römische Missionar Abbé Dubois, der im Anfang des 19. Jahrhunderts längere Zeit besonders unter den Brahmanen in Maisur gewirkt hat[2]):

„Ich, der ich in der Lage gewesen bin, den Charakter der Hindus zu beobachten, und der ich lange unter ihnen als Bruder und Freund gelebt habe, ich betrachte die Kasteneinrichtung unter den Hindus als den glücklichsten Wurf der indischen Gesetzgebung und bin überzeugt, daß, wenn Indien nie einem Zustand der Barbarei anheimfiel, sondern .... Wissenschaft, Kunst und Gesittung bewahrte und vervollkommete, dies lediglich auf Rechnung des Kastenunterschiedes zu setzen ist."

Es liegt außerhalb unserer Aufgabe, hier eine Lösung dieses schwierigen Problems zu geben.[3]) Wir beschränken uns daher nur auf einige Fingerzeige. Will man eine derartige Erscheinung in einem fremden Volkstum verstehen, so muß man mit der Leuchte der Geschichte das Dunkel ihres Ursprungs aufzuhellen suchen und bis auf ihre Wurzeln zurückgehen. Nach den gesicherten Resultaten deutscher und englischer Altertumsforscher[4]) ist der erste Ursprung der Kaste zurückzuführen auf den Stammesunterschied (daher ihr Sanskrit-Name ‚Dschāti", d. i. Geburt, Geschlecht) der weißen Arier, der Eroberer des Landes, und der dunkelfarbigen nichtarischen Urbewohner.[5]) Mit Rücksicht auf diesen Unterschied der Hautfarbe nannte und nennt man noch die Kaste auch „Varna", d. i. Farbe. Also ein ähnlicher Rassenunterschied, wie er noch heute in Nordamerika besteht zwischen den weißen Einwanderern und

---

[1]) So z. B. Dr. Pope, a letter to the Tranquebar Missionaries p. 7. Ähnlich urteilt Dr. Bower, Essay on Hindu Caste. 1851.

[2]) Abbé Dubois, Moeurs et ... Cérémonies des Peuples de l'Inde. Paris 1825. (Auch ins Engl. übers.) Ein treffliches Hilfsmittel zum Studium des indischen Volkslebens. Hallesche Missions-Nachrichten 1856, 25 ff.

[3]) Eine ausführliche Darlegung über die Kaste findet man in den Halleschen Missions-Nachrichten 1855—57, und in der „Stellung der evangelisch-lutherischen Mission in Leipzig zur ostindischen Kastenfrage" 1861.

[4]) Dr. Max Müllers Essays, II, 285 ff. H. H. Wilson, Vishnu Purana. 1864. Lassen, Indische Altertumskunde I, 799 ff. Dr. v. Schroeder, Indiens Litteratur, 410 ff. u. a.

[5]) Das portugiesische Wort „la caste" kommt von dem lateinischen Castus, Casta, deutet also auch auf reine Abstammung. Alle diese Namen bezeichnen demgemäß etwas Konkretes, das Geschlecht, dem jemand angehört, z. B. die Kschatrija-Kaste. Erst in abgeleiteter Weise kann man von der Kaste als einem Abstraktum, d. i. dem Kastenunterschied, sprechen. Die Nichtachtung dieses Unterschiedes hat Anlaß zu viel Verwirrung in dieser Sache gegeben, wie dies z. B. die oft ausgesprochene Forderung zeigt, daß ein Taufschüler vor der Taufe „seine Kaste aufgeben müsse". Kann denn jemand seine Abstammung aufgeben? Oder kann jemand von „seinem Kastenunterschied" reden?!

den Negern, und zwar mit einer Animosität, die selbst durch jahrhundertelanges Zusammenwohnen nicht überwunden worden ist.

Zu diesem Rassenunterschied kam in dem arischen Kulturvolk der Unterschied der Stände und Profession hinzu. Die Arier als die „Dwîdscha", d. h. Zweimalgeborene, die Träger der Kultur, gruppierten sich allmählich in den Lehr-, Wehr- und Nährstand (Brahmanen, Kschatrijas und Waischias) und fügten in ihren Staat die nicht-arischen Sudras als die unebenbürtige 4. Kaste der „Dienenden" ein. Dieser Ständeunterschied gab nun weiter den Anstoß, daß die verschiedenen Berufsarten innerhalb jener vier Kasten, besonders aber in der Waischia- und der Sudra-Kaste, sich zu besonderen Genossenschaften zusammenschlossen. Dies entspricht etwa dem Zunftwesen des Mittelalters. Diese kastenmäßige Absonderung der verschiedenen Professionen (wenn wir von den vielen Mischkasten absehen) wirkte sich besonders auch unter den Drawiden in Südindien aus bei der Einführung der brahmanischen Kultur in ihren Wohnsitzen (S. 105 f.).

So stellt sich das Kastenwesen in seinen ersten Ursprüngen als „das Ergebnis natürlicher Entwicklung des indischen Volksgeistes" dar.

Freilich ist, wie alles im Heidentum, auch dies Institut im Laufe der Zeit entartet. Die Absonderung der Rassen, Stände und Professionen ist in eine unnatürliche Zersplitterung in unzählige kleine Kasten und Unterabteilungen teilweise ohne alle Lebensgemeinschaft, die Kastensitte in einen die individuelle Freiheit vernichtenden Kastenzwang, die bevorzugte Stellung der arischen Aristokratie in eine vollendete Hierarchie ausgeartet. Bei einem so religiös angelegten Volke wie den Hindus konnte es gar nicht ausbleiben, daß Religion und Volkstum aufs engste miteinander verbunden wurden. Das Ergebnis dieser Verschmelzung ist die heutige Kaste. Die Macht der Religion sicherte den Brahmanen, als den Vermittlern des Verkehrs zwischen den Göttern und den Menschen, die höchste Stelle im Staat. Und sie haben diese ihre gesellschaftliche, wie auch ihre eminente geistige Superiorität völlig ausgenutzt, um als die Gesetzgeber des Volkes das Kastenwesen völlig zu brahmanisieren und zum Hebel einer unwiderstehlichen Macht zu machen.

Manu's Gesetzbuch, der Haupt-Kodex ihrer Gesetze, ist sowohl die Magna Charta der Kaste als der Priesterherrschaft. Nach Manu ist die Kaste eine Schöpfung Brahmas, das kastenmäßig gegliederte Volk eine Verleiblichung Gottes, jede Kaste, jeder einzelne ein Glied an dem großen Brahma-Leibe, dessen Stellung auf der ihm gebührenden Stufe der Seelenwanderung genau seinen Taten in einer früheren Geburt entspricht; jede Kastenpflicht ist also religiöse Pflicht, jeder Verstoß gegen die Kaste ein Vergehen, das unwiderruflich mit Degradation in der Seelenwanderung sich bestraft. Das goldene Haupt dieses vielgegliederten Leibes sind die

Brahmanen, vor denen alle anderen Kasten wie vor Göttern sich beugen müssen. Der Kastenbann ist ihre furchtbarste Waffe. Sie bringt, wenn in voller Schärfe gebraucht, den sozialen Tod. So gipfelt die Kaste in der brahmanischen Priesterherrschaft. Die Brahmanen haben zwar nicht die weltliche Herrschaft an sich gerissen, aber sie haben doch durch die Kaste eine größere Gewalt auch über den einzelnen erlangt als die meisten Könige sie besitzen, und auch die Kschatrijas mußten sich vor ihnen beugen.

So scheint in der Kaste Volkstum und Religion unauflöslich verknüpft zu sein. Aber eins löst doch den Knoten: die Taufe. Jeder Hindu, der sich taufen läßt, und selbst wenn er Brahmane wäre, bricht durch die Taufe wie mit der Brahma-Religion und ihrer ganzen Weltanschauung, so mit den Ansprüchen der Priesterschaft und scheidet aus dem Brahma-Staate aus. Seine Kastengenossen betrachten ihn als einen Abtrünnigen und schließen ihn aus ihrer Kaste aus. Die Kaste als brahmanisches Institut ist für ihn also ein caput mortuum geworden. Aber wie er mit der Taufe weder seine Abstammung aufgibt, noch seine bürgerliche Stellung (wenn sie nicht geradezu mit dem Götzendienst verbunden ist) aufzugeben braucht, so bleibt an seiner Kaste doch noch das Volkstümliche, seine Stellung in der indischen Gesellschaft übrig, die Kaste als Volkssitte und Gesellschaftsform. Und selbst die heidnischen Hindus, wenn der Sturm der Verfolgung gegen die Neugetauften sich gelegt hat, wissen sehr wohl zu unterscheiden zwischen einem Christen höherer Kaste, der die feinere Gesellschaftsform seiner Kaste beibehält, und dem, der eine andere Lebensweise, etwa die der Halbeuropäer oder gar der Kastenlosen, angenommen hat.

b. Die Streitfrage und ihre verschiedene Beantwortung.

Aber da entsteht nun die Frage: Ist nicht auch an dieser gesellschaftlichen Seite der Kaste viel Irrtümliches, Sündliches, Widerchristliches hängen geblieben, so daß diese Lebensform, streng durchgeführt, sich mit einem christlichen Leben und besonders mit einem Gemeindeleben nicht verträgt? Ist dem so, wie soll sich dann die christliche Kirche zu der Kaste als Gesellschaftsform und -Norm verhalten?

Daß die indische Kaste in ihrer gegenwärtigen Gestalt ein dem Geiste des Christentumes widerstreitendes Übel sei, ja daß auch an dem, was bei getauften Hindus an Kastensitte und gesellschaftlicher Lebensform übrig bleibt, vieles der christlichen Ethik widerstreitet, darüber herrscht unter den protestantischen Missionaren kein Zwiespalt, nur in der Frage gehen sie auseinander, welche Mittel sie als Seelsorger anwenden sollen zur Beseitigung der Kastenübel in den Missionsgemeinden. Man kann sich schon von vornherein sagen, daß in dieser, ebenso wie in anderen Missionsfragen die Antwort je nach dem religiösen Standpunkt des Beurteilers eine verschiedene sein wird.

Die lutherische Kirche hat einen Zug evangelischer Milde, während die reformierten Kirchen, besonders in ihren Sekten, von einem gewissen gesetzlichen Rigorismus beherrscht sind. Dort konservativer geschichtlicher Sinn und Anknüpfung an das Gegebene, hier Neigung zum radikalen Abtun alles dessen, was der eigenen Schablone nicht entspricht.

Dieser verschiedene Sinn zeigt sich in ihrer verschiedenen Stellung zu den natürlichen Dingen. Die lutherische Kirche sieht die natürlichen, rein menschlichen Dinge an als ein mittleres, zwischen dem Reiche Gottes und dem Reich des Teufels zwischen inne liegendes Gebiet, das, wenn auch von menschlicher Sünde vielfach entstellt, doch nicht völlig als teuflisch verurteilt werden darf. Dies rein menschliche Gebiet gehört im letzten Grunde doch noch zu den Dingen des ersten Glaubensartikels. Wie die Naturanlagen der einzelnen Menschen und ganzer Stämme die verschiedenartige Ausstattung der Völker und ihrer Länder Gaben des Schöpfers sind, so gehen auch die Wurzeln der dadurch bedingten verschiedenen Verhältnisse dieser Völker, ihrer Sitten und Gebräuche, ja auch ihrer ganzen geschichtlichen Entwicklung auf diesen Naturboden zurück. Unter dem Einflusse heidnischer Sünde mag manche Mißbildung sich daran angesetzt haben, wilde Schößlinge heidnischer Greuel, die abgetan werden müssen, aber von diesen ist doch immer ein Stamm berechtigter, echt menschlicher Eigenart zu unterscheiden, der nicht umgehauen werden kann, ohne das fremde Volkstum zu schädigen.

Aus dieser Anschauung ergibt sich für den Lutheraner von selbst die Pflicht weitgehender zarter Schonung der Volkssitten, ein liebevolles Eingehen auf diese und eine weise Unterscheidung zwischen dem Verwerflichen und dem, was noch geduldet werden kann, kurz die Betonung und Gewährung evangelischer Freiheit in den sogenannten Mitteldingen für sich und andere; wogegen bei den Reformierten die Neigung vorwiegt, bestimmte Lebensformen und Normen als vom Evangelium unmittelbar geboten anzusehen und fremden Völkern aufzudrängen. Letzteres zeigt sich besonders bei den Engländern, die auch im Bewußtsein ihrer Oberherrlichkeit als Kolonialmacht eine starke Neigung haben, die Bewohner ihrer Kolonien in Sprache und Sitte zu anglisieren. — Daß auch der verschiedene Kirchenbegriff der Reformierten und Lutheraner bei dieser Frage mit in Betracht kommt, sei nur angedeutet.

Diese verschiedene, prinzipielle Stellung beider Konfessionen ist in der indischen Mission in einer zwiespältigen, sich diametral gegenüberstehenden Behandlung der indischen Kaste zu einem sehr schroffen Ausdruck gekommen. Die alten Missionare der dänisch-halleschen Mission[1]) drangen einerseits bei ihren Bekehrten von Anfang an darauf, daß alles, was an der Kaste mit der heidnischen Religion zusammenhing, abgetan würde: wie z. B. der Aberglaube in betreff des Ursprungs der verschiedenen Kasten in der Weltentstehung und in der Seelenwanderung, die Götzenzeichen, die Anschauung, daß manche Geschlechter von Natur rein, andere unrein seien, die Versagung jeder, auch der Kultusgemeinschaft u. a. Sie belehrten sie, daß sie in Christo allzumal eins seien, und daß diese Einheit in der christlichen Gemeinde und besonders im Gottesdienste zum Ausdruck kommen müsse: „Eine Kirche, Ein Altar, Ein Kelch für Sudra- und Pariachristen." Aber anderseits gingen sie (wenn wir von einer kurzen Schwankung absehen) nicht darauf aus, die Kasten in ihrem bürgerlichen Leben miteinander zu

[1]) Grauls ausführl. Darlegung ihrer Stellung in Hall. M.-Nachr. 1857, 52 ff.

vermischen. Sie unterscheiden in den Kastensitten ein religiöses Gebiet von dem bürgerlichen, und wie sie sich der Einmischung in die Volkssitten enthielten, soweit diese nicht gegen Gottes Gebot verstießen, so glaubten sie um der Schwachheit ihrer Sudra=Christen willen auch in manchen kirchlichen Ordnungen ein wenig „connivieren" zu müssen und erlaubten, besonders auch mit Rücksicht auf die Unreinlichkeit der niederen Kasten (Genuß von Aas), den Sudrachristen besondere Sitze in der Kirche, den Vortritt der Sudramänner und =Frauen bei dem gemeinsamen Abendmahl und stellten an den vorwiegend aus Sudras bestehenden Gemeinden nur Sudra=Katecheten an u. a.

Wenn man bedenkt, welche Macht damals noch die Kaste in den von heidnischen Königen regierten Reichen hatte, so daß oft in blutiger Fehde Kastenstreitigkeiten ausgefochten wurden, und die Parias gewisse Stadtteile gar nicht betreten durften, wie sie auch jetzt noch von den Tempeln der Brahmanen völlig ausgeschlossen sind, so kann man sich nur wundern (wie auch tatsächlich die Heiden manchmal ihre Verwunderung darüber aussprachen), daß jene Missionare doch so viel ausgerichtet haben, daß die Parias mit den Sudras in einer Kirche Gottesdienst feiern, aus einem Kelche trinken konnten usw.[1])

Dabei waren sie immer darauf bedacht, die in der Gemeinde hervortretenden Gegensätze der Kaste durch die Predigt des Wortes und seelsorgerlichen Einfluß möglichst zu mildern. „Von innen nach außen!" war ihr Grundsatz. Besonders hatte Ch. Fr. Schwartz dadurch viel erreicht, „daß er allen Zwang sorgfältig vermied" und unablässig auf die Hebung der niederen Kasten bedacht war. Sein Nachfolger Kaspar Kohlhoff konnte 1828 bezeugen, daß der „Unterschied der Kasten bis unlängst selten ein Gegenstand des Streites unter den Christen gewesen sei und allmählich einen großen Teil seiner Bedeutung verloren habe". Leider ging aber in der Zeit des Verfalles vieles von dem, was Schwartz, dieser Mustermissionar, erreicht hatte, wieder verloren. Die Gemeinden verwilderten, ja manche Christen, ahmten heidnische Gebräuche nach und machten ihren Kastenstolz oft in schroffster Weise geltend.

---

[1]) Dr. G. Smith, The Conversion of India from 193—1803. New=York 1894. Diese Geschichte der indischen Mission ist ein Beispiel der stiefmütterlichen und ungerechten Darstellung der dänisch=halleschen Mission, der wir manchmal in England begegnen. Er widmet ihr nur wenige Sätze und sagt S. 130: „Die dänischen und deutschen Missionare in Südindien wiederholten den Fehler der Holländer . . . auf Ceylon. Sie machten einen Kompromiß mit dem Hinduismus, der von Anfang an ihre eingeborene Kirche vergiftete und ihr nach Schwartz' Tod fast den Untergang brachte . . Die Tausende von Trankebar, Tandschäur u. a. O. starben bis auf einige Stiegen (scores) aus." Die Ursache dieser „Vergiftung" findet er in der „Anerkennung der Kaste". Ganz anders urteilt der Engländer H. Pearson in seiner Biographie von Chr. Fr. Schwartz, deutsch bearbeitet von Hoffmann, II, 20 ff.

Diese Schroffheiten gaben den Anstoß zu einer gewaltsamen Reaktion. Während die alte englische S. P. C. K.-Gesellschaft die Kastenpraxis der halleschen Missionare gebilligt hatte, begann mit dem Eintreten der jungen Missionare anderer englischer Gesellschaften in die indische Mission in der Behandlung der Kastenfrage ein Umschwung sich geltend zu machen. Im Gegensatz gegen die milde Toleranz der alten Hallenser hielten sie es für ihre Aufgabe, das Kastensystem mit Stumpf und Stiel auszurotten. Rhenius[1]) (S. S. 20), der in Indien wesentlich die Anschauung und kirchliche Stellung eines englischen Dissenters annahm, befahl seinem kleinen Gemeindlein in Madrás, „die Scheidewand der Kaste niederzureißen!"

Die Miss. Haubroe und Schreyvogel,[1]) die zu den letzten halleschen Sendboten gehörten, traten schon frühzeitig in Gegensatz zu der Praxis ihrer Vorgänger: Haubroe, beeinflußt von den englischen Missionaren in Madrás, und der 1804 als unordinierter Katechet ausgesandte und erst 1813 von John in Trankebar ordinierte Schreyvogel (S. 2. Anm.), so wenig festgegründet in lutherischer Kirchlichkeit, daß er durch seine anglikanische Wiederordination 1826 seinen Abfall von der lutherischen Kirche vollzog (S. 34. 37). Beide trugen zuerst den Kastenstreit in die alten Gemeinden in Madrás und Trankebar hinein, wo sie durch ihre unreifen und unweisen Maßregeln gegen die Kaste das Übel nur schlimmer machten (S. 198).

Bischof Heber, an den sich die alten Gemeinden in Madrás u. a. O. mit ihren Klagen gegen diese jungen Missionare wandten, widmete der Kastenfrage bei Gelegenheit seines Besuches in Südindien viel Aufmerksamkeit und gab ein vorläufiges, wohl erwogenes Gutachten ab, in welchem er die gewichtige Unterscheidung macht zwischen der bürgerlichen und der religiösen Seite der Kaste und ein mildes und schonendes Verfahren empfahl. Seine Absicht, nach Einforderung von Gutachten aller indischen Missionare diese Frage definitiv zu ordnen, wurde leider durch seinen frühen Tod 1826 vereitelt.

Mit ganz anderen Mitteln glaubte sein Nachfolger, Bischof Wilson, das Übel angreifen zu müssen. In völliger Unterschätzung der Riesenmacht der Kaste versuchte er diesen uralten Baum mit einem wuchtigen Hieb zu fällen und aus der Kirche zu entfernen (S. 39ff). Der Schlag traf den Kern der Tamulengemeinden, aber es ging dem rücksichtslos darein schlagenden Bischof wie manchem Arzte, der durch seine scharfen Medizinen den Patienten nur noch kränker macht. Der Kastenstolz wurde dadurch nur um so mehr erregt und zur Geltendmachung seiner Ansprüche gereizt. Darum versuchte man immer neue scharfe Salze, um das Übel zu vertreiben. Manche Missionare glaubten die Kaste am besten ausrotten zu

---

[1]) Der englische Miss. Taylor schreibt in seinem Memoir: „Rhenius, Haubroe und Schreyvogel begannen neue Maßregeln gegen die Kaste, während sie in Indien noch völlige Neulinge waren."

können durch das Verbot von allerlei zum Teil ganz unschuldigen Kastensitten, wie z. B. der tamulischen Musik bei Familienfesten, der Schmückung des Brautpaares mit Guirlanden, oder durch Abschaffung der Kastentitel und Abschneiden des „Kudumi" (des Zopfes)[1]) usw. Da aber dies alles nicht den gewünschten Erfolg hatte, so verfiel man seit dem Jahre 1847 auf das sogenannte **Probeessen** (test), welches eine allerdings sehr fragwürdige Nachahmung der Liebesmahle sein sollte.

Man lud vornehmlich die eingeborenen Lehrer, Katecheten und Prediger, manchmal aber auch alle Gemeindeglieder zu einem Gastmahle ein, welches ein Koch aus niedriger Kaste, etwa ein Paria, zubereitet hatte, das also für einen Sudra soviel als einen Kastenbruch bedeutete. Alle die, welche diesen „Beweis ihrer Frömmigkeit" leisteten, behielten ihre Anstellung in der Mission und wurden befördert, die sich Weigernden wurden entlassen.

Dem Inder ist Zusammenessen so wenig Ausdruck der Liebesgemeinschaft, daß der Hausvater nicht einmal mit seiner Frau zusammen ißt; er sieht vielmehr in dem Essen und in der Tischgemeinschaft Abzeichen seiner Stellung in der indischen Gesellschaft. Was er ißt, das ist er. Ißt er Speise, die von Leuten niederer Kaste, besonders von Parias (auch wenn sie etwa Köche von Europäern sind) zubereitet worden ist, so verliert er mit seiner ganzen Familie dadurch seine Kastenehre und wird zum Paria degradiert. Er wird bürgerlich geächtet und kann auf die Freundschaft seiner Kastengenossen keinen Anspruch mehr machen, was ihm die standesgemäße Verheiratung seiner Kinder oft in der allerempfindlichsten Weise erschwert, ja ganz verhindern kann.

Dieses „Probe- oder Schaueſſen" wurde zuerst von den Amerikanern in Madura im Jahre 1847 in Anwendung gebracht. Die Folgen dieser neuen Maßregel waren ebenso verhängnisvoll wie die jenes Uriasbriefes von Bischof Wilson: unter den Heiden der laute Spott, daß es nun offenbar sei, daß die Missionare die Leute nur zu Parias machen wollen, unter den Sudrachristen große Erbitterung und viel Herzbrechen. Die Seminare wurden leer, die Söhne vornehmer Eltern blieben dem Missionsdienste fern, und die meisten Katecheten und Lehrer, und zwar nicht die schlechtesten, resignierten und suchten sich anderswo Stellung. Die sich Unterwerfenden taten diesen Schritt vielfach nur zum Schein und um ihres Amtes willen. Im Herzen und in ihrer Familie huldigten sie nach wie vor demselben Kastengeiste. Sie wurden aber von den sie durchschauenden Kastengenossen um so mehr als Verräter ihrer Kaste nnd Heuchler verachtet, so daß sich ihnen die Herzen und Häuser verschlossen. An Stelle der abgegangenen Lehrer traten nun vielfach Leute aus den niedrigen Volksklassen, und dies trug auch nicht zur Hebung der Gemeinden bei.

Trotz dieser schlimmen Erfahrungen beschloß die „Madras Missionary Conference", von jedem Täufling vor der Taufe ein solches Probeessen zu verlangen (S. 288.). Auch die S. P. G.-Mission führte es auf

[1]) Vergl. J. Richter, deutsche Mission in Südindien 1902. S. 134.

ihren Stationen, also auch in Tandschāur und Tritschinopoli, für ihre Angestellten als Beweis für ihre Tauglichkeit zum Missionsdienste ein. Da nun gerade in diesen Provinzen die meisten Missionsgehilfen den höheren Sudra-Kasten, besonders den Wöllālern, angehörten, die auf ihren Geburtsadel viel mehr hielten als z. B. die niedriger stehenden Schānār in Tinnewēli, so entbrannte hier wieder der Kampf am heftigsten. Über den Erfolg dieser Maßregel berichtete Dr. Pope in Tandschāur im Jahre 1855 in charakteristischer Kürze: „Das Kasten-Probeessen hat mich von allen meinen Katecheten befreit.“ Die Christen aber nannten dies sogenannte „anpin wirundhu“, d. h. „Liebesmahl“, „wampin wirundhu“, d. h. „Zwangsmahl“. Vorgreifend bemerken wir, daß, nachdem man sich 20—30 Jahre mit diesem „Heilmittel“ abgequält hatte, die meisten englischen Missionare im Tamulenlande es stillschweigend aufgegeben haben (Anhang Nr. 50.).

c. Ausbruch des Kastenstreites in der Trankebarer Mission.

Wenn so in den englischen und amerikanischen Nachbargemeinden das Feuer der Kastenstreitigkeiten lichterloh brannte, so war es kein Wunder, wenn endlich auch in die lutherische Mission einige Funken fielen und einen Brand entzündeten. Waren auch ihre Missionare alle eins in der lutherischen Lehre, so hatten sich doch schon frühe, wie wir das schon im Glasellschen Streit bemerkt haben, zwei Richtungen unter ihnen geltend gemacht. Die einen schlossen sich eng an die Spuren der alten halleschen Missionare an, die der Trankebarer Mission ihr bis auf diesen Tag nicht verwischtes Gepräge gegeben haben, und befolgten darum ihre Praxis auch in bezug auf die Kaste. Die Vertreter dieser Richtung waren besonders Cordes, Schwarz und Kremmer, die Missionare der alten Hauptgemeinden in Trankebar, Tritschinopoli, Tandschāur und Madrás, die vorwiegend aus Sudra-Christen bestanden.

Die Missionare der anderen Richtung neigten sich in verschiedenem Maße unter manchen Schwankungen zur gesetzlichen Praxis der Engländer. Ihr tonangebender Führer war **Ochs**, der mit eiserner Konsequenz bis an sein Ende an dem einmal eingeschlagenen Wege festhielt, während die anderen Vertreter dieser Richtung, besonders Wolff und Baierlein, nur während des Kastenstreites auf seiner Seite standen.

Bei Ochs kam mancherlei zusammen, was ihn in eine sich erst leise anbahnende, aber im Laufe des Streites immer mehr verschärfende Oppositionsstellung brachte. Er hatte in zehnjähriger fleißiger Arbeit etwas Tüchtiges geleistet und schöne Gaben entfaltet: nachhaltige Tatkraft, praktisches Geschick und große Klugheit in Lösung schwieriger Aufgaben, die Gabe packender Rede und anschaulicher Darstellung — das alles war bei ihm verbunden mit der unerschöpflichen Widerstandskraft und Zähigkeit eines Schwaben. Er war in seiner Art ein frommer Mann, der viel betete und in der Bibel las.

Aber es fehlte ihm an Einem. Man hat von Petrus gesagt, daß er zwar alles verlassen hatte, um dem Herrn nachzu folgen, daß sichs aber im Palast des Hohenpriesters gegenüber der Magd gezeigt habe, daß er doch eins nicht verlassen hatte: sein eigenes Selbst. Der Missionsberuf stellt außerordentliche Anforderungen an den Missionar und ist reich an außerordentlichen Versuchungen, die nur auf dem Wege großer Selbstverleugnung überwunden werden, und es ist ein tragischer Zug in der Geschichte der Mission, daß oft gerade die stärkeren und tatkräftigeren Naturen diesen Versuchungen am ehesten erliegen. Die Achillesferse von Ochs lag in seiner Neigung zu Sonderwegen. Schweigsam und verschlossen, wie er war, liebte er es, sich in seine Gedanken einzuspinnen und Sonderinteressen zu verfolgen. So zog er von Trankebar weg nach Gantur, und nach seiner Rückkehr fand in Mājáweram seine Neigung, sich von den anderen Brüdern abzuschließen und eigene Wege zu gehen, freie Bahn. Er betrachtete Mājáweram ganz als seine Station, die Mädchen-Waisenschule als seine Privatanstalt und richtete alles nach seinen Gedanken ein. Die Konferenz hatte wenig Macht, das zu ändern. In dieser Eigenart trat die pietistische Richtung seiner Heimat und Jugend, die schon Wermelskirch in ihm klar erkannt hatte (er bezeichnete den Standpunkt dieses seines Schülers als einen „wesentlich reformierten"), immer entschiedener hervor und brachte ihn in Gegensatz zu Graul, der sich die Aufgabe gestellt hatte, die Mission von den Einseitigkeiten des Pietismus zu befreien.[1]) Wie diese innere Entwicklung, so machten ihn auch manche äußere Verhältnisse den englischen Einflüssen allmählich immer zugänglicher. Nicht bloß seine Verheiratung mit der Tochter eines Londoner Missionars (S. 143), sondern auch die Verwaltung der aus englischen Händen empfangenen Station Mājáweram brachte ihn in nahen Verkehr mit Engländern, auch mit englischen Missionsmännern, deren praktisches Geschick, energisches Auftreten und strenge Zucht ihn mehr anzog, als die milde, den Eingeborenen gegenüber in letzter Zeit vielleicht oft zu duldsame Art der alten halleschen Missionare.

Während er im Jahre 1843 in einem Schreiben an das Dresdner Komitee die Kaste in den Christengemeinden als eine „bürgerliche Ordnung" bezeichnet und gegenüber dem Drängen der heimatlichen Missionsleitung zu schärferen Maßregeln die Notwendigkeit eines geduldigen und zuwartenden Verfahrens betont hatte (M.-Bl. 1861, 89 ff.), greift er schon 1847 zu einschneidenden Zuchtmitteln, um seinen Grundsatz, daß in der Kirche der Kastenunterschied nicht hervortreten dürfe, in seiner kleinen Stadtgemeinde streng durchzuführen (S. 144). Doch war damit kein Grund

[1]) Ochs schreibt im Juli 1861 an seinen Freund, Lehrer Schütze in Dresden: „Der falsche Ruhm der Rechtgläubigkeit, die ohne Gottseligkeit ist, das ist das falsche Prinzip, das durch Graul in die Leipziger Mission eingeschmuggelt worden ist, und die Wurzel unsres Haders."

zu einem Streite mit den anderen Missionaren gegeben. Man ließ eben damals jedem in seiner Gemeinde völlig freie Hand.

Nicht ohne Gefahr war aber der Umstand, daß sich auch im Lager von Trankebar eine Menge Zündstoff angesammelt hatte, der leicht eine Explosion veranlassen konnte. Cordes hatte die alten Gemeinden der dänischen Mission in und um Trankebar übernommen, wie sie eben waren Sie trugen die Spuren langer geistlicher Verwahrlosung an sich. Dies zeigte sich namentlich auch in der schroffen Abschließung vieler Sudrachristen gegen ihre Paria-Brüder. Schreyvogel hatte in den 20er Jahren durch seine Taktlosigkeiten das Übel nur verschlimmert, denn die dänischen Beamten, an welche sich die gemaßregelten Sudrachristen mit einer Klage gegen ihren Missionar gewendet hatten, waren wie zur Verhöhnung der Missionare auf die Seite der Kläger getreten, hatten ihre vermeintlichen Vorrechte gewissermaßen sanktioniert und den Missionaren geradezu untersagt, diese Vorrechte irgendwie anzutasten. Kein Wunder, wenn diese Leute, dadurch ermutigt, sich immer mehr herausnahmen. So wollten z. B. die Sudrachristen in Sandirapādi, einem Filial von Trankebar, ihren ganz nahe draußen vor dem Dorfe wohnenden Pariabrüdern nicht erlauben, die steinerne Kapelle, die ihre Vorfahren mitten im Sudradorfe erbaut und hernach der Mission übergeben hatten, bei den Predigtgottesdiensten zu betreten. In der Jerusalemskirche als ihrer Pfarrkirche wohnten sie ohne Widerrede den Abendmahlsgottesdiensten und dem heiligen Abendmahl zusammen mit den Pariachristen bei, aber in ihrem Dorfe verweigerten sie ihnen solche Gemeinschaft aus Rücksicht (wie sie sagten) auf ihre heidnischen Nachbarn und weil sie jene Kapelle als ihre Privatkapelle ansahen. Auch in Perijamānikapangu, einem anderen Filial von Trankebar, wo es keine Pariachristen gab, hielten die dortigen Bauern mit starrköpfigem Eigensinn an manchen Kastenunsitten fest. Hier lagen Fälle vor, wo die Kaste gegen die elementarsten Forderungen der christlichen Gemeindeordnung in einer Weise verstieß, die nicht geduldet werden konnte. Diese Übelstände hatte schon Cordes gerügt (M.-Bl. 1852, 35). Aber vor der völligen Übergabe der dänischen Station, die erst im Oktober 1849 zum Abschluß kam, konnte er nicht durchgreifen. Von 1848 bis 49 war er auf Urlaub abwesend und wurde von Ochs vertreten. Nach seiner Rückkehr suchte er vergeblich (wenn auch vielleicht nicht energisch genug) das Ärgernis in Sandirapādi abzustellen und machte der Konferenz allerlei Vorschläge darüber, die aber wegen des Kastenstreites nicht zur Ausführung kamen. Die Duldung dieser Kastenausschreitungen, die nach Kremmers Zeugnis auch von seinen Madráschristen gemißbilligt wurden, hat der Mission viel geschadet.

Besser stand es in dieser Hinsicht mit der Stadtgemeinde zu Trankebar: hier gingen alle in eine Kirche und zu einem Altar; nur hatten die Sudras und Parias besondere Sitzplätze, aber die Männer von beiden

Kasten saßen (nach einer Anordnung der Missionare Walther und Pressier im Jahre 1727) doch in demselben Flügel der großen Kreuzkirche, nur durch einen schmalen Gang von einander getrennt. Die Sudrachristen hatten den Vortritt bei der gemeinsamen Kommunion, doch nicht so, daß nicht manchmal diese „Sitte“ durchbrochen worden wäre; z. B. empfingen die sogenannten „Portugiesen“ (von denen manche nur Parias in europäischer Tracht waren) das heilige Abendmahl vor den Sudras. Die Sudrachristen wurden durch zwei Diakonen, die Pariachristen durch einen „Häuptling“ vertreten, welche beiderseits alle Gemeindeangelegenheiten gemeinsam berieten. Von einer Feindseligkeit zwischen beiden Abteilungen war keine Rede.

Aber in manchen Schulen trat nach altem Herkommen die Kaste noch schroff hervor: in zwei Filialen von Trankebar gab es zeitweise je eine Elementarschule für Sudrakinder und in dem abseits gelegenen Pariaviertel eine für Pariakinder, und in der Mädchenschule in Trankebar saßen die Schülerinnen eine Zeitlang nach der Kaste getrennt.

Auch die kurz vor Ausbruch des Kastenstreites aus der S.P.G. übergetretenen Gemeinden in Tritschinopoli und Tandschāur u. a. bereiteten in dieser Hinsicht manche Schwierigkeiten. Weil diese in den Kastenstürmereien bittere Erfahrungen gemacht hatten, so war es natürlich, daß sie mit einer gewissen Empfindlichkeit, oft mit kleinlicher Ängstlichkeit an ihren bürgerlichen Vorrechten und alten „Sitten“ festhielten, ja daß einzelne stolze, schroffe Geister in diesen Gemeinden sich zu Hütern ihrer Kastenrechte berufen glaubten und sie manchmal in unziemlicher Weise gegenüber ihrem Pastor und ihren Pariabrüdern geltend machten. Wollte man diese Gemeinden behalten und fördern, so bedurfte es seitens der Missionare eines großen Maßes von pastoraler Klugheit und Festigkeit, um die oft sehr verwickelten Fragen in rechter Weise zu lösen. Kein Wunder, wenn da verschieden beanlagte Missionare verschiedene Wege einschlugen. Trotzdem war die ganze Trankebarer Konferenz schon frühzeitig in dem Grundsatz einig, daß der Kaste keine Zugeständnisse gemacht werden dürfen, welche die Einheit der Gemeinde und des Gottesdienstes gefährden könnten (S. 200. 210). Nur glaubten die einen mit Rücksicht auf die erst vor kurzer Zeit erfolgte Aufnahme ihrer Gemeinden diesen in der Durchführung dieses Grundsatzes größere Duldung angedeihen lassen zu müssen, als die anderen für gut hielten.

Doch ehe diese Differenz in der Praxis Anlaß gab zum Ausbruch des Kastenstreites, wurde die Konferenz durch Angriffe aus dem englischen Lager (S. 287 f.) genötigt, noch über einige weitere Hauptgrundsätze in betreff der Kastenpraxis sich klar zu werden. Graul's Ankunft in Indien, die fast mit dem Ausbruch jener Kämpfe zusammentraf, war zur Lösung dieser Aufgabe von unschätzbarer Bedeutung. Kaum hatte er den indischen Boden betreten, so bekam er viele Vorwürfe über die Kasten-

praxis seiner Missionare zu hören. Dies nötigte ihn, sofort sich mit dieser Sache zu beschäftigen.

Kaum war er nach Trankebar gekommen, so versammelte er dort die Konferenz am 13. und 14. Mai 1850 und beriet mit ihr auch diese wichtige Frage. Die Konferenz erkannte an, daß mit der Kaste noch mancherlei Übel verbunden seien, und vereinigte sich zur Beseitigung derselben über folgende Grundsätze:

a) Alle Gewaltmaßregeln sind zu vermeiden.
b) Die Hauptmittel sind Predigt des Wortes, Seelsorge und eigenes Beispiel in demütiger Herablassung zu den Geringen, besondere Ermahnung, und in Fällen, wo die Kaste zum Vorwand eines Verhaltens gemacht wird, das auch sonst der Kirchenzucht anheimfallen würde, selbstverständlich auch Kirchenzucht.
c) Daneben soll man die niederen Kasten durch Sorgfalt für ihre christliche Erziehung zu heben suchen. (Vergl. auch S. 236. „Stellung“ 2c. S. 54.)

Graul benutzte nun seinen Aufenthalt in Indien dazu, die Kastenfrage gründlich zu studieren, wozu er damals viel Gelegenheit hatte. Er erwog sorgfältig was pro und contra gesagt wurde. „Da ich kein Parteimann bin“, — schreibt er im September 1851 — „der stets auf seiten der eigenen Partei nur Recht und auf seiten der fremden Partei nur Unrecht sieht, so wird es mir seiner Zeit gewiß nicht schwer fallen, die Sache nach bestem Wissen und Gewissen abzuwägen und darzulegen.“ Veranlaßt durch die heftige Polemik der englischen Missionare (S. 288) gab er im November 1851 als reife Frucht seiner Studien und als letzten Versuch einer Verständigung eine kleine englische Flugschrift über die Kaste heraus mit dem Titel: „Explanations concerning the principles of the Leipzig Missionary Society with regard to the Caste-Question.“ 4 S. „Die Grundsätze der Ev. Luth. Mission zu Leipzig in Bezug auf die Kastenfrage, vorgelegt von K. Graul, Direktor.[1]) Diese Flugschrift will keineswegs die ganze Frage erschöpfend behandeln, sondern nur die von der Trankebarer Mission angenommenen Direktiven betreffs der rechten evang. Behandlung der Kastenübel darstellen.

Zur Andeutung ihres Inhalts beschränken wir uns auf folgende Sätze:

Die Kaste unter den Christen ist ein seiner religiösen Grundlage entledigtes National-Institut, dessen nicht zu leugnende Härten nicht durch Kirchenzucht und Bann, sondern durch Unterricht, Ermahnung und Beispiel zu heben sind.

Also nicht in der verschiedenen Auffassung der Kastenübel, sondern in dem **verschiedenen** Verfahren zur Beseitigung derselben besteht der **Hauptunterschied** zwischen der Handlungsweise in der lutherischen und den anderen Missionen.

Die Richtigkeit der lutherischen Grundsätze sucht er zu begründen durch Hinweis auf Pauli Stellung zur Sklaverei, Luthers Verfahren gegen die Bilderstürmer u. a. Er weist dann noch hin auf die Schwierigkeiten, die der lutherischen Mission

[1]) Abgedruckt M.-Bl. 1852, 65 ff. und Stellung usw. S. 55.

aus der Pflege der alten Gemeinden aus der Zeit der dänisch-halleschen Mission erwachsen, und bittet zum Schluß, daß man diesen Grundsätzen seiner Mission dieselbe Duldung gewähre, die sie den gewissenhaften Grundsätzen anderer Gesellschaften ebenfalls nie versagt habe.

Diese mit meisterhafter Klarheit, Sachlichkeit und Knappheit verfaßte Ansprache beantworteten mehrere Dissenter-Missionare mit leidenschaftlichen Angriffen, Vorwürfen und Schmähungen in der indischen Presse (S. 289). Das Schlimmste war, daß man allen Ernstes behauptete, dies ganze Vorgehen sei nur ein Vorwand, um die englischen Gemeinden anzulocken. Doch wurde durch diese Polemik die Schrift nur immer bekannter, und es fehlte nicht an freundlichen, ja zustimmenden Antworten aus dem Lager der Engländer, Geistlicher und Laien.

Der schon öfter erwähnte Missionar Brotherton (S.P.G.) sagte zu Graul: „Die alten deutschen Missionare hatten (mit ihrer Kastenpraxis) ganz recht.“ Ein Engländer, ein Laie, dessen Urteil der englische Missionar Holden in Kumbakōnam als sehr vertrauenswürdig bezeichnete, tat den wichtigen Ausspruch: „Ich bin durch Gespräche mit sogenannten Kastenchristen und sonstige Beobachtung zu der Überzeugung gelangt, daß, obgleich diese Christen unter der Macht der Umstände die Kaste tatsächlich hielten, doch ihre Ansichten und Gefühle in bezug darauf von denen der Heiden vollständig verschieden seien.“ Auch einige Dissenter-Missionare sprachen sich zustimmend aus.[1]) Und das würde noch in einem viel größeren Maße geschehen sein, wenn man nicht mit einem fanatischen Terrorismus jede gegenteilige Meinung unterdrückt hätte, wie dies z. B. die Versetzung des Missionars Nimmo zeigte (S. 257).

Wichtiger als dies war aber der Umstand, daß sich sämtliche Trankebarer Missionare zu Grauls Grundsätzen bekannten, selbst Ochs, der damals an ihn schrieb: „Die Veröffentlichung Ihres Traktates war wirklich an der Zeit.“ Dann erzählt er einen Fall, um zu beweisen, daß „wir mit Milde weiter kommen als die anderen mit ihrem Gesetz und Strenge.“ Auch die von sämtlichen Missionaren (1853) unterschriebene „Defence“ (Verteidigungsschrift) bekannte sich noch ausdrücklich zu Grauls Flugschrift.

Nach obigen Äußerungen von Ochs mußte es für seine Kollegen eine große „Überraschung“ sein, als er bei der Plenarsitzung der Konferenz am 8. Februar 1854 in der über die Ordination des Kandidaten Nallatambi Beschluß gefaßt werden sollte, plötzlich mit dem Antrage hervortrat, man solle vor der Ordination von dem Kandidaten verlangen, daß er einmal mit den Missionaren zusammen esse — ein Vorschlag,

---

[1]) Der Verfasser hat später selbst aus dem Munde englischer Missionare ähnliche Urteile gehört und eine ganze Reihe vertraulicher Gutachten derselben gelesen, welche beweisen, daß es mit der vielgerühmten Übereinstimmung derselben in dieser Frage nicht so weit her ist (Anhang Nr. 49.). Hallesche M.-Nachrichten 1877, 49ff.

der trotz der ihm später gegebenen milderen Form (er solle nur eine Tasse Thee mit einem Missionar zusammen trinken) der zündende Funke wurde zur Entflammung eines die Existenz der ganzen Mission draußen und daheim gefährdenden sechsjährigen Brandes, des **Kastenstreites.**

„Eine Tasse Thee" — wie ist das möglich? fragt vielleicht der Leser. Wenn er aber bedenkt, daß es sich hier nicht um eine unschuldige Höflichkeitsform, sondern um die amtliche Einführung des Probeessens handelte, die erste Anwendung des sogenannten „Test", als einer Vorbedingung der Ordination, welches in den englischen Missionen schon so großes Unheil angerichtet hatte, ja daß es sich handelte um einen Bruch mit der ganzen Vergangenheit der lutherischen Mission, so wird ihm dies schon an dieser Stelle weniger verwunderlich sein, durch die weitere Entwicklung aber noch verständlicher werden.

Genießt ein Sudra von einem Pariakoch bereitete Speise, so gilt dies auch innerhalb einer christlichen Gemeinde, deren Sudra-Glieder noch an der Landessitte in bezug auf Essen und Trinken u. a. festhalten, als Bruch der Kastenregel, und hat, zumal wenn solches Essen obligatorisch angeordnet ist, also auch hier den Ausschluß des jene Speise Genießenden und seiner Familie aus dem engeren verwandtschaftlichen Verkehr zur notwendigen Folge. Widerführe dies aber einem Seelsorger, so wäre ihm dadurch eine gedeihliche friedliche Wirksamkeit an seinen Kastengenossen unmöglich gemacht. Auch er würde zum Paria herabsinken, wenn er es nicht vorzöge, sich den Ostindiern (Mischlingen) anzuschließen, wodurch er erst recht sich seiner Verwandtschaft entfremden würde. — Das war es, was Nallatambi fürchtete, und nicht ohne Grund.

Doch wir müssen erst nachholen, was jener Forderung vorausging. Am 28. März 1851 hatten die beiden von Cordes unterrichteten Seminarschüler Nallatambi und Samuel vor der Konferenz ihr Kandidatenexamen bestanden und waren als Kandidaten der Theologie „die zur Ordination zugelassen werden können", anerkannt worden. Es war ganz heilsam, daß man trotz großen Arbeitermangels diese Kandidaten erst praktisch erproben wollte; aber da beide der Mission schon treu gedient hatten als Lehrer und Katecheten, so brauchte diese Probezeit nicht lange ausgedehnt zu werden. Der mit der Pflege der westlichen Gemeinden überlastete Schwarz bat deshalb wiederholt um ihre baldige Ordination. Aber in übergroßer Bedenklichkeit stellte man den 24 jährigen Samuel „wegen seiner Jugend und Unerfahrenheit" ganz zurück. Bei dem 40 jährigen Nallatambi, an dessen Demut, Treue und Gewissenhaftigkeit niemand zweifelte, beanstandete man, daß er in den Sudra-Gemeinden von Tritschi keine Gelegenheit gehabt habe, seine Bereitwilligkeit, auch armen Paria-Brüdern zu dienen, zu beweisen. Darum wurde er im Jahre 1853 nach Tirumenjānam versetzt, um in der Arbeit an den dortigen Paria-Gemeinden seine Amtstreue zu erproben, mit der ausdrücklichen Bestimmung, daß seine auch vom Kollegium baldigst gewünschte Ordination spätestens in der Februar-Konferenz 1854 vollzogen werden solle. Da nun Appelt als Pastor

von Tirumenjānam dem Kandidaten gerade „in der fraglichen Beziehung fortwährend das beste Zeugnis gab und dessen Herablassung zu den Ärmsten, seine Treue und Fleiß rühmte“, so konnte nichts unerwarteter kommen als jener Antrag von Ochs, der alles wieder in Frage stellte, was bis dahin in der Zurüstung Eingeborener für das geistliche Amt erreicht war.

Die durch diesen Antrag überrumpelte Konferenz stimmte trotz der von Cordes und Schwarz geäußerten Bedenken demselben zu und beauftragte den Antragsteller und den damals noch mit ihm eng befreundeten Ouchterlony die heikle Einladung zu einer Tasse Thee an Nallatambi auszurichten. Dieser anwortete ebenso bescheiden als bestimmt: „Verschonen Sie mich mit dem Amte und mit Ihren Theetassen; ich trage kein Verlangen nach beiden und bin zufrieden, Katechet zu bleiben“ (M.-Bl. 1886, 366). Am folgenden Tage (12. Februar 1854) sprach er sich schriftlich dahin aus:

Es sei gegen sein Gewissen, auf diese Forderung einzugehen, denn was nicht aus dem Glauben komme, das sei Sünde. Er könne und wolle auch nicht heucheln, um etwa ein so hohes Amt zu erlangen, zu dem er sich unwürdig fühle. — Dann fuhr er fort: Glauben Sie ja nicht, daß „ich meine Vorgesetzten gering oder meine armen Brüder, die Parias, für unrein achte und deshalb mich weigere. Daß ich nicht von solcher Gesinnung bin, dazu können alle Priester (Missionare), die mich kennen, Zeugnis geben, wie es auch oben genannte Christen bezeugen können.“ Was ihn hindere, sei die Rücksicht auf seine Familie (er meint die Verhinderung einer standesgemäßen Verheiratung seiner Tochter), die Rücksicht auf den Anstoß, den er dadurch seinen Verwandten gebe, auf die „nindei“ d. h. den Tadel der Christen, und auf die Hinderung, die dadurch seinem Amte unter den Heiden entstehe.“

Nach Verlesung dieser Antwort gab Ochs sein Votum dahin ab, daß der „Kastenmann Nallatambi nicht ordiniert werden“ dürfe. Er wies dabei hin auf solche Zustände wie in Sandirapādi und erklärte, daß es in den Gemeinden nicht besser werden könne, wenn man die Kaste sogar in den Lehrstand mit hineinnehme. So kam es, daß nur Cordes und Schwarz für die Ordination stimmten; gegen dieselbe waren die anderen 7 Missionare.

So war die erste Wirkung der Anrührung der Kastenfrage — die Spaltung der Konferenz. Sie brachte es nur zu dem Beschluß, daß jede Partei in einem besonderen Schreiben ihre Ansicht dem Kollegium vorlegen möge. Doch fürs erste mußte nun die Ordination unterbleiben. Damit hatte Ochs schon viel erreicht. Er war jetzt der Führer der Majorität und entschlossen, die ihm damit gegebene Übermacht zu benutzen, um die Mission zu reformieren. „Ich wollte der Mission helfen, ehe sie zu Grunde ginge,“ schrieb er später. Er berichtete den ganzen Hergang der Sache an seinen Freund, den Kollektor Stokes in Madrás, der den Bericht (allerdings ohne von Ochs dazu aufgefordert zu sein) in dem „Christian Herald“, einem der lutherischen Mission feindlichen Blatte, abdrucken ließ und dadurch den Riß vor die Öffentlichkeit brachte.

In seinem Schreiben an das Kollegium spricht Ochs es schon bestimmt

aus, daß er mit seinem Vorschlag auf nichts anderes abziele, als daß der zu Ordinierende seine Kaste aufgebe.

„Wie bekannt" — schreibt er — „verlangen alle Missionen das Aufgeben der Kaste von denen, die ordiniert werden. Sollte das Aufgeben der Kaste nur in unserer Mission unmöglich sein? Aber wir werden keinem die Hände auflegen, der sie nicht aufgiebt." Also völliger Kastenbruch durch Zusammenessen mit Europäern!

Charakteristisch für seine Stellung zum Missionskollegium ist auch der Schluß seines Schreibens. Er schreibt im Namen „der Mehrzahl" der Brüder:

„Da unsere Gewissen durch Gottes Wort gebunden sind, so tragen wir diese Sache dem Hochwürdigen Collegio natürlich nicht zur Entscheidung vor, aber für die geneigte Mitteilung (es fehlt: „von") dessen Ansicht werden wir uns dankbarst verpflichtet fühlen."

Diese Äußerung starken Selbstgefühls wird unerklärlich, wenn man bedenkt, daß drei von den Mitunterzeichnern erst einige Monate im Tamulenlande (und nach einer Kollegialbestimmung, die bald nach der Konferenz, im April, in Indien eintraf, eigentlich noch gar nicht stimmberechtigt) waren, und daß dagegen der Mann, dessen Stimme hierbei im Kollegium entscheidend sein mußte, seit 4 Jahren diese Frage aufs allergründlichste an Ort und Stelle studiert hatte.

Die von Ochs hervorgehobene „Mehrzahl" der Stimmen hatte obendrein nur einen kurzen Bestand. Als Kremmer, der mit seinem ersten Votum hauptsächlich ein schärferes Vorgehen gegen die Kastenübel in den Filialen von Trankebar gewünscht hatte, das Schreiben von Ochs gelesen, erklärte er sich in einem Nachwort ausdrücklich gegen das Probeessen und schloß sich von da an eng an Cordes an, dem er innerlich viel näher stand als Ochs. Ebenso tat später Ouchterlony, nachdem er in Tandschaur bei Pope einen Einblick in englische Kastenstürmerei erlangt hatte. Nach Lundgrens Heimkehr war die „Mehrzahl" auf drei Stimmberechtigte reduziert.

Ganz anders lautete das von Cordes verfaßte und von Schwarz mitunterzeichnete Schreiben der „Minderzahl" (28. Februar 1854).

Sie geben dem Nallatambi das beste Zeugnis und bezeichnen die von Ochs vorgeschlagene Maßregel als einen Bruch mit der Praxis der Väter der Mission und ihrer und unserer bisherigen Anschauung, deren Irrtümlichkeit ja noch durch nichts nachgewiesen sei. Hege man noch Zweifel in betreff der Stellung Nallatambis, „so frage man ihn öffentlich vor Gottes Angesicht, ob er willig sei, die Pflichten seines Amtes an allen ohne Unterschied zu erfüllen." Doch der stärkste Beweis bleibe die schon bewiesene praktische Ausübung des Amtes an allen ohne Unterschied. Nach Darlegung ihrer Gründe bitten sie das Kollegium, diese Frage „nach Gottes Wort und Sinn und Brauch unserer Kirche zu beurteilen und uns väterlich zurechtzuweisen, falls wir irren sollten."

Das Missionskollegium, das im Oktober 1854 durch den Eintritt des Kondirektors D. Besser verstärkt wurde, nahm die ihm gestellte Frage über die Kaste sehr ernst und zögerte mit der Antwort über Jahr und Tag. Grauls gründliche überlegende Art machte sich hierbei geltend. Er wollte sich nicht damit begnügen, zunächst nur die für ihn sehr leicht

zu beantwortende Ordinationsfrage zu erledigen, sondern er stellte sich und dem Kollegium die viel schwierigere Aufgabe, die jener Frage zu Grunde liegende Kastenfrage als „eine der wichtigsten Lebensfragen der indischen Mission" gründlich zu erörtern und etwas zu ihrer Lösung beizutragen. Damit hat er der indischen Mission einen großen Dienst geleistet. Aber der Weg zur Lösung führte durch das Feuer eines langen, heißen Kampfes.

Zunächst holte das Kollegium in betreff der Ordinationsfrage theologische Gutachten ein von bewährten Kirchenmännern (Harleß, Huschke u. a). Diese wiesen darauf hin, daß man „einem eingeborenen Geistlichen nicht zur Sünde machen dürfe, was man eingeborenen Gemeindegliedern nicht zur Sünde macht", und bestärkten durch ihre wesentliche Übereinstimmung das Kollegium in seiner gleich anfänglich gefaßten Meinung.

Darauf machte sich Graul daran, in einer Reihe von Artikeln, die er in den Halleschen Missionsnachrichten veröffentlichte, diese Frage auf das gründlichste und eingehendste zu beleuchten.[1]) Erst nachdem das Kollegium am Missionsfeste des folgenden Jahres (21. August 1855) der Generalversammlung diese Sache vorgelegt und auch dem beurlaubten Miss. Ochs, der zu diesem Missionsfeste als Berichterstatter gekommen war, zu einer mündlichen Meinungsäußerung betreffs dieser Frage veranlaßt hatte, sandte es endlich unter dem 8. Nov. 1855 ein diese Frage entscheidendes Schreiben nach Indien. (S. Stellung 2c. S. 32.)

Der Hauptinhalt desselben war: Kein Probeessen als Vorbedingung der Ordination. Besser sei eine feierliche Erklärung seitens des Kandidaten (Cordes' Vorschlag), aber Hauptsache sei tatsächliche Bewährung in einer längeren Probezeit. Nicht Nachahmung englischer Maßregeln, sondern kirchliche Nachfolgerschaft der in Indien hochangesehenen alten Missionare sei zu empfehlen. Bei den ordinierten Pastoren möge man ihre Bedenken gegen das Zusammenessen namentlich mit ihren europäischen Amtsbrüdern in echt evangelischer Weise allmählich zu heben suchen und die in unseren Christengemeinden noch vorhandenen Kastenübel durch treue Seelsorge und, wenn nötig, durch Kirchenzucht beseitigen.

Am Schluß des Schreibens heißt es aber: „Wir wollen nicht ohne weiteres auf die Ordination des Nallatambi dringen, obgleich derselbe nach mehrseitigem Urteile eins der tüchtigsten Mitglieder unseres einheimischen Lehrstandes ist, wir machen es Ihnen aber zur Gewissenspflicht, diese Angelegenheit in der nächsten Plenarsitzung nochmals gründlich zu prüfen. Spannen Sie Ihre Anforderungen nicht zu hoch!"

Wenn das so reiflich erwogene Kollegialschreiben, das sowohl der milderen als der strengeren Auffassung der Kastenfrage unter den Missionaren gerecht zu werden suchte, seinen Zweck nicht erreichte, so lag das hauptsächlich mit an der damaligen Konferenzverfassung. Das Kollegium hatte auf Grund der gemachten Erfahrungen schon am 20. Mai 1854 zum

---

[1]) Diese Artikel, wie auch seine Denkschrift („Stellung" 2c.) gehören zu dem Besten, was in jener Zeit über die Kaste geschrieben ist. Aber da Graul jene Artikel in den wenig gelesenen Halleschen Missionsnachrichten veröffentlichte und sie sich durch drei Jahrgänge hinzogen (1855—1857), so erlangten sie keine durchschlagende und weitgehende Wirkung.

Behuf einer besseren Geschäftsleitung an Ort und Stelle dem Missionar Cordes das Amt eines permanenten Vorsitzenden („Seniors“) der Konferenz übertragen. Allein gegen diese Bestimmung hatten sogleich einige Konferenzmitglieder Einspruch erhoben, nicht, weil sie etwas gegen die Person des „Seniors“ hatten, sondern weil sie in dieser Ernennung einen Versuch des Kollegiums, sein Aufsichtsrecht gegenüber der Konferenz mehr geltend zu machen, und somit einen Eingriff in die Unabhängigkeit derselben sahen (Kap. 38). Bei der damaligen Konferenzverfassung mußte solche gegensätzliche Stellung einiger Mitglieder dem Vorsitzenden die Ausübung seines Amtes unendlich erschweren. Dieser Umstand war eine der Ursachen, welche den Kastenstreit verschärften und verlängerten.

Unter solchen Schwierigkeiten hatte Cordes Anfang 1855 sein Amt als Senior angetreten. Nach Eingang des Kollegialschreibens vom 8. November 1855 legte er dasselbe sogleich in der ersten Sitzung am 24. Januar 1856 der Plenarkonferenz vor und gab sich mit einer unerschöpflichen Geduld alle erdenkliche Mühe, die Brüder der strengeren Partei, unter denen jetzt in Abwesenheit des beurlaubten Ochs besonders Wolff das Wort führte, zur einfachen Annahme der darin enthaltenen Fingerzeige zu bewegen. Endlose Verhandlungen mit noch längeren Protokoll-Einträgen knüpften sich daran, so daß die Beratungen über diese und andere Missionsangelegenheiten sich 24 Tage lang hinzogen (!). Die Majorität stimmte zwar für baldige Ordination der Kandidaten, aber über die Vorbedingungen konnte man sich nicht einigen. Die Konferenz blieb gespalten.

Die strengere Partei (Wolff, Appelt, Baierlein und Meischel) sandte hierauf (am 1. Mai 1856) wieder ein Separatgutachten über die Kastenfrage direkt an das Kollegium, um von demselben eine Regelung derselben in ihrem Sinne zu erlangen. Da dieses aber nicht durch den Senior eingesandt war, so würde das Kollegium auf weitere Verhandlungen sich nicht eingelassen haben, wenn nicht damals die Kastenfrage auch unter den heimischen Missionsfreunden zu rumoren angefangen hätte. Wie kamen aber diese dazu, sich in diese schwierige Angelegenheit zu mischen, über die nicht einmal die Missionare sich einigen konnten?

d) Der Kastenstreit in der Heimat.

Es war Missionar Ochs, der diese Brandfackel, die in Indien schon manche Feuersbrunst entzündet hatte, in den Kreis der heimatlichen Missionsfreunde hineintrug, von denen doch die allermeisten aus Unkenntnis der indischen Verhältnisse gar nicht fähig waren, ein zutreffendes Urteil über diese Sache zu fällen.

Er war mit seiner Familie am 18. Juni 1855 in Deutschland angekommen, wo er etwas über ein Jahr, bis zum August 1856, blieb.[1])

[1]) Er reiste ums Kap zurück und landete in Madrás am 28. Dezember 1856.

Er hatte zuerst sein Standquartier in Dresden, doch während der meisten Zeit war er auf Reisen. Er war der erste Leipziger Missionar, der größere Missionspredigtreisen in der Heimat ausführte. Cordes hatte zwar während seines ersten Aufenthaltes in der Heimat 1848/49 hier und da Vorträge gehalten, aber er war damals noch zu sehr von seinem Familienkreuz niedergedrückt, auch fehlte ihm die Gabe populärer und anschaulicher Rede, die Ochs besaß und in der Schule oftmaliger Übung noch weiter ausbildete.[1]) Damals war ein Missionar in vielen Gemeinden eine ganz neue Erscheinung, daher erregten seine Erzählungen über das ferne Wunderland Indien überall das höchste Interesse. So durchzog Ochs die Länder der lutherischen Missionsvereine vom Norden bis zum Süden wie im Triumphzuge.[2]) Viel Weihrauch wurde ihm gestreut. Das hat aber schon manchem Missionar geschadet.

Ochs war besonders darauf bedacht, das schon früher geknüpfte Band der Gemeinschaft mit dem Lauenburger Verein enger zu knüpfen. Er weilte und wirkte viel in Lauenburg und wurde besonders mit den Pastoren Moraht in Mölln und Genzken in Schwarzenbeck sehr befreundet. Letzterer traf in der Vorliebe für Sonderbestrebungen mit Ochs zusammen. Wie gefährlich aber solche Sonderbeziehungen einzelner Missionare zu einzelnen Missionsvereinen werden können, trat hier klar zu Tage. Da Ochs im Lauenburger Verein viel Anklang fand für seine eigentümlichen Anschauungen von der indischen Kaste, so ließ er sich verleiten, diesen Verein als Keil zu benutzen, den er bis in das Mark des Stammes der Gesellschaft hineinzutreiben suchte.

Wir haben keinen Grund zu zweifeln, daß Ochs seine Stellung zur Kaste Gewissensache war. Er sah in ihr ein gefährliches Übel und fühlte sich berufen, die Mission von diesem um jeden Preis zu befreien. Aber der Weg, den er hierzu einschlug, war kein gerader. Das Kastenübel war in Indien. Dort mußte es bekämpft und beseitigt werden. In Deutschland handelte es sich damals nur um die Entschließung des Kollegiums in betreff der Ordination. Dieses hatte sich ja auch mit Ochs über diese Frage beraten, und wenn es auch grundsätzlich gegen das Probeessen war, doch in weiser Selbstbeschränkung die Entscheidung über die Ordination wieder der Konferenz anheimgegeben. Aber gerade dieser Geduldsweg wollte Ochs nicht genügen. Er glaubte als Haupt der strengen Partei seinen Aufenthalt in Deutschland dazu benützen zu müssen, seine Ansichten über die Kaste hier zur Geltung und zum Durchbruch zu bringen, sei es

[1]) Sein am Leipziger Missionsfest gehaltener Missionsbericht steht im M.-Bl. 1855, 302 ff.

[2]) Ochs sammelte ziemlich viel Geld, aber vorwiegend nur für seine Station und Waisenschule, z. B. 1802 Tlr. zum Bau einer Kirche und beträchtliche Summen für seine Waisenschule und für eine Glocke.

auch mit einer anfangs unverfänglich scheinenden Abbiegung vom ordnungsmäßigen Wege. Obgleich die Missionsordnung den Missionaren nicht gestattete, Angelegenheiten der indischen Mission vor die Generalversammlung zu bringen, so suchte er doch gerade auf dies Ziel hinzuwirken und deshalb unter den Missionsvereinen Stimmung gegen das Kollegium, besonders gegen Direktor Graul zu machen. Der Parteimann wurde zum Agitator, und damit setzte er seinen Fuß auf eine schiefe Ebene, wo er immer mehr in eine gegensätzliche Stellung zur Missionsleitung geraten mußte. Seine tendenziös gefärbten Darstellungen der indischen Zustände mit geschickt eingeflochtenen Schauergeschichten über die Kaste machten besonders in Lauenburg großen Eindruck. Sie kamen darauf hinaus, daß die heimatlichen Missionsfreunde eigentlich zur Erhaltung des „Heidentums in den Missionsgemeinden“ mit beigetragen hätten! Besonders malte er die Zustände in Trankebar mit schwarzen Farben. Dort gehe man jetzt sogar damit um, „einen Kastenmann“ zu ordinieren! Heißt das nicht, „die Kaste einsegnen an heiliger Stätte“ und sie verewigen? Die Missionsfreunde erschraken. Die gute Sache schien in Gefahr. Rührig und energisch, wie die Lauenburger immer waren, glaubten sie etwas Besonderes zur Rettung des falsch gesteuerten Schiffes tun zu müssen.

Graul hatte sich bis dahin gescheut, diese schwierige Frage im Missionsblatt vor das große Publikum der Missionsfreunde zu bringen (erst 1859 entschloß er sich dazu, gedrängt von seinen Freunden). Als dagegen die Lauenburger Geistlichen Ochs aufforderten, seine Gedanken und Erfahrungen über die Kaste schriftlich darzulegen, war er alsbald bereit, eine Denkschrift über die Kaste zu verfassen, die unter den Geistlichen jenes Landes zirkulierte, und durch die er auch in Bayern u. a. O. einflußreiche Missionsfreunde für seine Anschauung zu gewinnen suchte. Statt diese Schrift nun dem ganzen Kollegium vorzulegen, reiste er mit ihr nach München und legte sie dem Präsidenten von Harleß vor, den er hauptsächlich in der Ordinationsfrage zeitweilig für seine Anschauung zu gewinnen wußte.[1]) Bei dieser Gelegenheit knüpfte er mit ihm eine Verbindung an, die er nachher weiter auszunützen verstand. Nachdem er so, um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen, rings um Graul Scheiterhaufen angezündet hatte, war es sein Hauptanliegen, seine Sache auch der

[1]) Harleß schrieb ihm nach Nürnberg: „Ich nehme keinen Anstand zu erklären, daß ich Aufgabe der Kaste für den zu ordinierenden Lehrer jetzt als conditio sine qua non ansehen muß.“ . . . „Ich wünsche sehr, daß Ihre Darstellung dem Kollegium vorgelegt werde. Teilen Sie diesen Wunsch und diese Zeilen dem Kondirektor Besser mit.“ Letzterer Weisung leistete aber Ochs in Nürnberg, wo er mit Besser zusammentraf, absichtlich nicht Folge. Diese Umgehung, sowie unbedachte Äußerungen über Graul zogen ihm schon damals eine Rüge seitens des Missionskollegiums und später, als er sein Vorgehen zu rechtfertigen suchte, den aktenmäßig begründeten Vorwurf der Unwahrhaftigkeit zu (M.=Bl. 1860, 228 ff).

Generalversammlung vorzulegen. War diese gewonnen, so konnte der Direktor allein sich nicht mehr halten. Er mußte entweder nachgeben oder — gehen. Und wirklich stellte der Lauenburgische Abgeordnete beim Missionsfeste am 25. Juni 1856 den Antrag, Ochs zu der Generalversammlung einzuladen, damit er an der Beratung über die Kaste teilnehme.

Dieser Antrag zeigt, wie nahe schon die Gefahr einer Verschiebung der Stellung der einzelnen Organe der Gesellschaft gerückt war. Die Leitung der indischen Mission war Sache des Kollegiums; der Generalversammlung stand in betreff derselben nur ein Erinnerungsrecht zu. Jetzt aber sollte diese in die Beratung eintreten über eine rein indische Frage, über welche bis dahin weder die indische Konferenz, noch das Kollegium einen endgültigen Beschluß gefaßt hatte. Das Kollegium wollte dem Wunsche der Lauenburger nicht entgegentreten. Jedoch die anderen Abgeordneten erkannten sofort das Ordnungswidrige und lehnten ihn ab. Schließlich einigten sich alle in dem Beschluß, daß Ochs seine „Denkschrift über die Kaste" dem Kollegium zur Begutachtung vorlegen, und daß dessen Bescheid dann den Vereinen mitgeteilt werden sollte. So war Ochs' Plan vereitelt; er wurde an die Stelle gewiesen, wo er von Anfang an eine Verständigung hätte suchen sollen. Aber er hatte doch etwas erreicht: die Kastenfrage war in der Heimat in Fluß gekommen. Einige Jahre lang sprach man in lutherischen Missionskreisen fast nichts anderes über die Mission als für und wider die Kaste.

Ochs reichte bald hernach seine am 5. August in Mölln verfaßte, im Manuskript 69 Quartseiten umfassende **Denkschrift** ein. Ausgehend von der Frage: „Was ist die Kaste?" handelt er in ihr 1. von der Kaste der Heiden, 2. von der Kaste unter den Christen und 3. von der Ordination eingeborener Geistlichen.

Diese Schrift trägt die Spuren einer gewissen Eilfertigkeit an sich, wie sie ja auch während seiner Missionsfestreisen entstanden ist. (Im Anhang Nr. 51 werden wir dies näher nachweisen.) Wir finden in ihr keineswegs eine gründliche und erschöpfende Darlegung des Problems, keine Spur von der historischen Betrachtung desselben, die wir im Eingang dieses Kapitels für unumgänglich nötig erklärten, noch weniger eine ruhige Beleuchtung der strittigen Punkte, sondern das Ganze erweist sich bei näherer Betrachtung als eine Tendenzschrift, die alles, was sich nur Nachteiliges gegen die Kaste sagen läßt, zu einem dunklen Zerrbild zusammenstellt und die eingeborenen Christen der eigenen Mission einer strengen Kritik unterwirft.

Der Verfasser stellt sich in derselben in seiner Gesamtanschauung des indischen Volkstums auf den Standpunkt der englischen Missionare und macht ihre ungerechte Polemik gegen die lutherische Mission ganz zu der seinigen, insofern er auch den Schein erweckt, daß es in ihr Missionare gebe, die die Schroffheiten der Kaste, die Ungezogenheiten und Ausschreitungen der „Kastenchristen" billigten und beizubehalten wünschten, und als ob diese verantwortlich gemacht werden müßten für alle Ausbrüche eines nervös überreizten Kastenstolzes. Diese einseitige Darstellung ist um so unbegreiflicher, als bereits geraume Zeit vorher Graul einen gründlichen Artikel über diese Frage veröffentlicht und darin auch die Zustimmung des Verfassers gefunden

hatte. Eine solche parteiische Polemik konnte offenbar nichts zur Lösung der eigentlichen Frage beitragen.

Diese Schrift schickte das Kollegium nach Indien zur Begutachtung durch die anderen Missionare. Ihre Gutachten, unter denen das von Schwarz (Anhang, Nr. 52) bei weitem das bedeutendste ist, liefen bis zum April 1857 in Leipzig ein. Auf Grund derselben sollte nun eine ausführliche Erklärung des Kollegiums über die Kaste ausgearbeitet werden. Wer war aber zu dieser Arbeit besser geeignet, als der Mann, der diese Frage seit acht Jahren gründlich studiert hatte? Wie kam es, daß nicht er, sondern D. Besser mit der Ausarbeitung des Entwurfes betraut wurde, ein Mann, der in den vorliegenden schwierigen indischen Verhältnissen noch lange nicht so orientiert war wie jener? Wir erinnern uns, daß gerade damals eine Krisis im Kollegium ausgebrochen war. Graul hatte wegen mancher nicht zu lösender Meinungsverschiedenheiten innerhalb des Missionskollegiums (besonders in bezug auf die Ausbildung der Missionare, S. 154) dem Kollegium seinen Entschluß, vom Direktorat zurückzutreten, kundgetan. Dazu kam, daß er von der die Kaste bekämpfenden strengeren Partei vielfach verunglimpft und als „Parteimann" bezeichnet worden war. Deshalb wünschte er „gewissens- und ehrenhalber, daß sein Kollege Besser sich dieser Arbeit unterziehen möchte."

So kam es, daß Besser im Monat Mai 1857 in raschem Eifer auf Grund der eingegangenen Gutachten den Entwurf ausarbeitete, der nach mannigfachen Veränderungen von dem Kollegium einstimmig als seine Vorlage angenommen und bei dem Missionsfeste am 3. Juni der Generalversammlung vorgelegt wurde. Nachdem diese einstimmig erklärt hatte, daß sich der Entwurf wohl eignen dürfte, „zunächst die Kastenfrage in unserer Mission zu ordnen", sandte das Kollegium denselben nach Indien, versehen mit einem längeren Begleitschreiben von Besser.

Selten ist ein Schreiben einer Behörde, das bestimmt war, eine schwierige Streitfrage zu lösen, so verschieden aufgefaßt und beurteilt, hochgepriesen und verworfen worden als dies. Wir müssen uns deshalb dies kurzweg „Entscheid" genannte Schreiben etwas näher ansehen.

e. Der „Entscheid".

Da derselbe mehrfach veröffentlicht worden ist (M.-Bl. 57, 201 ff und „Stellung", S. 65 ff., wo zugleich das Begleitschreiben des Kollegiums mit abgedruckt ist), so beschränken wir uns auf Wiedergabe seines Hauptinhaltes.

Er führt sich ein als Friedenswerk, hervorgegangen aus dem redlichen Bestreben, die Gegensätze[1]) in der Trankebarer Missionskonferenz zu versöhnen

---

[1]) Wenn diese auch in der Praxis hier und da sich zeigten, so bestreitet doch Cordes ausdrücklich, daß etwa eine dahingehende Theorie grundsätzlicher Laxheit als das eine „Extrem" vorhanden gewesen sei.

und die rechte Mitte zu finden zwischen der schlaffen Duldung der Kastenübel und der unevangelischen, gesetzlichen Bekämpfung derselben.

An der Spitze stehen zwei wichtige Grundsätze: „Unzweifelhaft ist die Tatsache, daß das tamulische Kasteninstitut etwas Bürgerliches, Volkstümliches — ähnlich unserem deutschen Standes- und Zunftwesen, namentlich im Mittelalter — einschließt, und daß diese Naturseite des Kastenunterschiedes nicht an sich selbst ins Gebiet der Sünde zu setzen ist." Ferner wird besonders auch im Begleitschreiben betont, daß man nicht den altbewährten Weg der gesegneten Väter unserer Mission verlassen dürfe, damit sich „nicht ein fremder Geist unserer Praxis bemächtige".

Unser oberster Grundsatz in der Behandlung der Kaste ist demnach: „Es muß fallen, was mit dem Leben aus und in Christo unverträglich ist; es mag bestehen, was der erneuernden Kraft des Evangeliums nicht widersteht."

Daraus folgert aber der Entscheid einer Reihe von „Muß-Sätzen", die sehr an Ochs erinnern und eine sehr weite Tragweite haben: „Zu leiblicher Berührung, zum Zusammenessen und dergl. muß ein Christenmensch Macht der Freiheit haben, und diese Freiheit zu gebrauchen ist überall da Christenpflicht, wo die brüderliche Liebe es erheischt. Selbst das connubium (Zwischenheirat) **muß** in besonderen Fällen vollzogen werden können."

Die Schrift gipfelt in 3 „Spezialbestimmungen", die sich wesentlich an die Bestimmungen der strengeren Partei anschließen:

1. Kein Kastenunterschied in der Kirche, namentlich nicht beim heiligen Abendmahl! Hierbei wird aber ein Unterschied zwischen alten und neuen Gemeinden aufgestellt, doch ohne nähere Definition desselben. In den neuen Gemeinden ist im Einverständnis mit der Kirchenleitung[1]) obiger Grundsatz durchzuführen, etwa so, daß beim heiligen Abendmahl erst alle Männer und dann alle Frauen an den Altar treten. In den alten Gemeinden soll der Weg allgemeiner Verordnung nicht betreten werden, aber die Missionare werden dringend aufgefordert, zwar nicht durch gesetzliches Treiben, aber durch evangelische Ermahnung und Seelsorge dahin zu arbeiten, daß der Kastenunterschied beim heiligen Abendmahl und überhaupt in der Kirche nicht hervortrete.

2. Die heikle Ordinationsfrage sucht der Entscheid auf eine neue, eigentümliche Weise zu lösen. Ein Eingeborener, der ordiniert werden soll, muß neben sonstiger Tüchtigkeit das Zeugnis haben, daß „er ein von allen Kastensatzungen in Christo Gefreiter ist, und dieses Zeugnis hat er dadurch zu erlangen, daß er seine Freiheit auch in betreff des convivium (Zusammenessen) in jedem Falle bewiesen hat, wo irgend es die brüderliche Liebe erheischte."

Ferner soll er in seinem Ordinationsgelübde öffentlich vor der Gemeinde geloben, daß „er sich durch die Kaste am Warten seines Amtes nicht hindern lassen und daß er insonderheit auch der Tischgemeinschaft mit christlichen Brüdern, welches Geschlechtes sie immer seien, überall pflegen wolle, wo er durch Meiden solcher Gemeinschaft die Bruderliebe verletzen würde."

Auch die Katecheten sollen sich solches Zeugnis erwerben (also auch mit durch eventuelles Zusammenessen), sonst mögen sie nach dem Ermessen der Kirchenleitung entlassen werden.

---

[1]) Im Begleitschreiben wird die bestimmte Absicht des Kollegiums ausgesprochen, an Stelle der unhaltbaren Konferenz eine neue Gestaltung der Kirchenleitung eintreten zu lassen, die dann die Ordinations- und andere Fragen erst zur Entscheidung bringen helfen soll. Dies darf man bei der Beurteilung des Entscheides nicht übersehen.

3. Die Regeln über Aufnahme von Christen aus andern Konfessionen sollen verschärft werden, und zwar in Übereinstimmung mit einem Beschluß der Trankebarer Konferenz. Auch im Taufgelübde soll auf die Kaste Rücksicht genommen werden.

Dies der berühmt gewordene „Entscheid“. Man kann ihn nur verstehen, wenn man bedenkt, daß er geschrieben wurde unter dem Eindruck der starken Angriffe gegen die damalige Kastenpraxis der lutherischen Mission und der Verdächtigungen der Missionsleitung, als begünstige sie heidnisches Wesen mitten in den Christengemeinden, verstehen auch aus der guten Absicht des Verfassers, womöglich einen Riß zu vermeiden und zwischen den Gegensätzen zu vermitteln. Deshalb blickt er mehr in die Zukunft als auf die Gegenwart und sucht vor allem das anzustrebende Ziel der Christengemeinschaft festzustellen. Hier zeigt sich aber gerade die Hauptschwäche des „Entscheides“. Es handelte sich damals vor allem um Antwort auf einige konkrete brennende Fragen. Obgleich der Entscheid manche richtige Gesichtspunkte, wenn auch vielfach unter falscher Beleuchtung, herbeibringt, so gelingt es ihm doch nicht, eine klare Mittellinie zwischen den sich bekämpfenden Gegensätzen zu ziehen oder den Faden der Ariadne zum Ausweg aus den obwaltenden Schwierigkeiten zu zeigen. Es handelte sich, kurz gesagt, um die Frage, ob die Mission in Trankebar bei der evangelischen Grundanschauung der alten Väter und der darauf beruhenden schonenden, „von innen nach außen“ nur durch geistliche Mittel den Schaden heilenden Praxis derselben bleiben oder einen Bruch mit dieser Überlieferung vollziehen und auf englische Bahnen sich hinüberlenken lassen wollte. Letzteres war die unabweisliche Konsequenz des Ochs'schen Vorgehens. Während nun der „Entscheid“ auf der einen Seite die Grundanschauung der Väter festhalten will, gibt er doch mit der anderen Hand Ochs so viel nach (Betonung des Zusammenessens, ja der Zwischenheirat, womit doch die bürgerliche Seite der Kaste von seiten der Kirche angegriffen wird u. a.), daß er weder zu einer klaren Bahn durchdringen, noch dem Kundigen verheimlichen kann, nach welcher Seite das schlagende Herz des Verfassers hinneigte. Dies zeigt sich am klarsten bei der Hauptsache: der Ordinationsfrage. Da weist der Entscheid auf der einen Seite das Probeessen zurück, aber statt jener „einen Tasse Thee“ geht er noch weiter als Ochs, indem er verlangt, daß der zu Ordinierende öffentlich vor der Gemeinde das Gelübde gelegentlichen Zusammenessens mit Leuten jeder Kaste, also auch den niedrigsten Parias, bei besonderen, gar nicht vorher zu bestimmenden Anlässen, also das Gelübde oftmaligen Kastenbruches, ablegen soll. Diese und andere Bestimmungen mußten die Lösung der Ordinationsfrage um das Zehnfache erschweren. Kurz, der Entscheid kann als ein Versuch bezeichnet werden, die Grundsätze der alten Missionsväter mit der gegenteiligen, auf äußere Reform dringenden Ochs'schen Praxis zu vereinigen;

das war aber teils unausführbar, teils waren die alten Gemeinden noch lange nicht reif für manche der vorgeschlagenen Reformen.[1]) Der Erfolg zeigte das deutlich Er war die vernichtendste Kritik desselben.

Als der Entscheid am 28. Juli 1857 nach Trankebar kam, „sang“ wie Ouchterlony erzählt, „die eine Partei Halleluja“, die andere weinte „bittere Thränen, denn sie sprachen die Furcht aus, daß, wie die Sache faktisch stand, dieser Entscheid den völligen Untergang der alten lutherischen Mission zur Folge haben werde.“ Die Missionare faßten nach allem, was vorher gegangen war, den Entscheid als eine Frucht der Agitation von Ochs auf. Und dieser sprach es selbst offen aus, daß er in demselben „einen Sieg dessen sehe, was er in Deutschland angestrebt habe.“ Dazu kam das Gerücht, das sich schon vorher in Deutschland verbreitet hatte, auch nach Indien, daß „im Kollegium nur noch ein Mann für die alte Praxis einstehe, und dieser werde auch bald fallen.“ Dies gab dem Entscheid vielleicht eine zu dunkle Beleuchtung.

Am schwersten litt Cordes unter dieser Wendung der Dinge. Als Vorsitzender der Konferenz hatte er die Pflicht, die Anordnungen des Kollegiums den Brüdern gegenüber zu vertreten. So hatte er bisher aus innerster Überzeugung Grauls Grundsätze in bezug auf die Kaste geltend gemacht, und nun sollte er eine neue Ordnung einführen helfen, die er nur als ein „Unglück“ und eine Ursache vieler Streitigkeiten ansehen konnte? „Weinend und betend“ — wie er erzählt — „kämpfte er einen schweren inneren Kampf und entschloß sich endlich zu einem Schritte, der möglicherweise alles kosten konnte.“ In der Sitzung am 30. Juli gab er die Erklärung ab: „Im Entscheid ist vieles, was mir das Gewissen schwer macht; ich kann aber mit niemand über dasselbe argumentieren, als eben mit dem Kollegium selbst.“ — Darum legte er sein Amt als Vorsitzender der Konferenz und als Pastor der Gemeinde von Trankebar einstweilen nieder, erbat sich von der Konferenz Urlaub, „hoffentlich nur für einige Monate,“ auch mit Rücksicht auf seine angegriffene Gesundheit und die Heimbringung seiner drei Kinder zweiter Ehe, begrub noch am 4. August

---

[1]) D. Besser hat in seiner liebenswürdigen Aufrichtigkeit nachher selbst anerkannt, daß: „die im Entscheid aufgestellte Regel: „Die christliche Befreiung von der Kaste habe sich überall da zu betätigen, wo die christliche Liebe es erheischt,“ unzulänglich und unpraktisch ist. Wo erheischt es die Liebe? Darauf sind verschiedene Antworten möglich. Also der Entscheid entscheidet hier nichts. Cordes sagt einmal, daß es bei den eigentümlichen Verhältnissen der tamulischen Gemeinde die Liebe manchmal erheischen dürfte, die Tischgemeinschaft zu versagen.“

Wenn Graul später (Generalversammlung 1858) erklärt hat: im Entscheid seien die Grundsätze und das Ziel der Kastenpraxis zwar richtig dargestellt, aber er spreche zu sehr aus europäischer Anschauung heraus, berücksichtige die indische Sachlage zu wenig und trete besonders in den Spezialbestimmungen zu stark auf Ochs' Seite, so hat er mit dieser letzteren Kritik den Nagel auf den Kopf getroffen.

sein plötzlich an der Cholera gestorbenes Söhnlein und reiste von Madrás aus (14. September) über Suez heim.

Seine Gesinnungsgenossen, Schwarz, Kremmer und Ouchterlony, erklärten ebenfalls, daß sie die Vorschriften des Entscheides nicht als bindendes Gesetz ansehen und ihnen nicht Folge leisten könnten. Sie erwarteten damals mit jeder Post ihr Absetzungsschreiben. Als ihre Gemeinden von dem Entscheid hörten, der von Ochs' Freunden in Madrás englisch veröffentlicht wurde, erklärten sie sich aus freien Stücken bereit, im Falle eines Bruches ihre Verbindung mit Leipzig aufzulösen und diese vier Missionare als ihre Pastoren zu berufen.

Die strenge Partei, die nun durch den Vorsitz des Miss. Ochs in der Konferenz das Übergewicht erlangte, fing alsbald an, den Entscheid, den sie als eine „vollkommen richtige und schriftgemäße Lösung der Kastenfrage" ansah, als ein fertiges, sofort einzuführendes Gesetz zu handhaben. Sie berief Baierlein nach Trankebar, und während Ochs in kluger Zurückhaltung sich auf seine Station zu beschränken suchte, wurden nun Trankebar und Póreiar das Hauptversuchsfeld für allerlei Neuerungen, für welche die Gemeinden gar nicht vorbereitet waren. In Póreiar verlas Wolff in seinem Übereifer den Entscheid von der Kanzel und suchte die dortigen Sudrachristen zu einer dem Entscheid entsprechenden Änderung der Reihenfolge beim Abendmahl zu nötigen. Deshalb forderte er die Hausväter zur Unterzeichnung eines darauf bezüglichen Gelöbnisses[1]) auf; ja er entließ ohne weiteres fünf sonst unbescholtene Katecheten, die das geforderte Gelöbnis verweigerten, aus zum Teil 15, ja 20jährigem Dienste. In der Außenstation Pudenur wurde die Reihenfolge beim heiligen Abendmahl dahin abgeändert, daß erst alle Sudrafrauen und Pariafrauen und dann alle Sudra- und Pariamänner an den Altar traten! Aber diese neue Ordnung hielt sich nicht lange, da die Frauen sich bald entschieden weigerten, vor ihren Männern an den Altar zu gehen. Diese im Namen der „Bruderliebe" ins Werk gesetzten Maßregeln entzündeten in den vorher friedlichen Gemeinden den Geist großer Erbitterung, leidenschaftlicher Parteisucht und Zwietracht. Die besseren Elemente unter ihnen wurden verstimmt, die schlimmen aufgeregt und zum schroffen Widerstande getrieben, die schlimmeren zu allerlei Ohrenbläsereien, Parteisucht usw. veranlaßt. Es kam sogar zu einer ärgerlichen Störung der Abendmahlsfeier, und endlich blieben die meisten Sudrachristen ganz weg. Auch die Trankebarer Gemeinde wurde durch die Reformversuche Baierleins beunruhigt. Im Seminar liefen die Sudraseminaristen beim ersten Versuche, sie zu maßregeln, weg. Schon redete man dort davon, sich von Leipzig loszusagen und sich wieder an das Missionskollegium in Kopenhagen anzuschließen.

---

[1]) Nur vier sittlich sehr anrüchige Männer unterschrieben. M.-Bl. 1860, 354.

Aber Cordes' Heimreise gab den Angefochtenen noch einen Hoffnungsschimmer. Deshalb sandten die Sudrachristen jener Gemeinden eine ganze Reihe tamulischer Klageschriften (Anhang Nr. 53) nach Leipzig, in denen sie inständig bitten, ihrer Schwachheit zu schonen und ihnen keine neuen Gesetze aufzuerlegen.

An dem durch diesen Streit veranlaßten Schriftenwechsel mit der Heimat beteiligten sich die Missionare auf das Lebhafteste, indem die Schreibfertigen nicht nur die Mitglieder des Kollegiums, sondern auch andere Freunde in der Heimat für ihre Ansicht zu gewinnen suchten. Am geschicktesten und ausgiebigsten hat Ochs von der Feder in diesem Streite Gebrauch gemacht. Sein Freund Pastor Genzken in Schwarzenbeck in Lauenburg hatte schon im Herbst 1856 angefangen, ein eigenes populäres Missionsblatt herauszugeben: **„Nachrichten aus und über Ostindien** für Freunde der Mission," jährlich 12 Bogen stark, das wesentlich sich mit Berichten von Ochs und seinen Freunden füllte.

Anfangs schien das Unternehmen unverfänglich. Genzken verstand es trefflich, den Volkston zu treffen und die Leser auf bequeme, leicht verständliche Weise mit der tamulischen Mission bekannt zu machen. So fand sich bald in Norddeutschland ein ziemlich großer Leserkreis zusammen, der auch Ochs' interessante Mitteilungen über Indien gern las. Aber für die Kundigen schimmerte durch die schwarzen Buchstaben allmählich eine bestimmte Farbe durch, und diese Färbung trat immer deutlicher hervor, je mehr das Feuer des Streites aufloderte, bis endlich in der Septembernummer des Jahres 1859 auch der letzte Schleier abgeworfen wurde, und das Blatt voll und ganz Parteiblatt für Ochs wurde und nun mehrere Jahre hindurch sich mit Streitartikeln gegen das Leipziger Missionsblatt und die mildere Kastenpraxis füllte, bis es, seit 1868 auch von P. Rühle in Sachsen mitredigiert, wieder in ruhigere Bahnen einlenkte und endlich 1877 einging.

Auch sonst unterhielt Ochs eine rege Korrespondenz mit seinen Freunden und ließ sich auch durch die zugleich mit dem „Entscheid" gegebene Kollegial-Verordnung vom 17. Juni 1857: daß „kein Missionar mit Beschwerden oder Vorschlägen, die das Amt betreffen, sich in der Heimat an jemand anderes als an das Kollegium wenden" dürfe, nicht abhalten, sogar amtliche Schriftstücke seinen Freunden mitzuteilen.

Bezeichnend war sein Vorgehen, als er Kunde erhielt von dem Ausscheiden der Mitglieder Kahnis und Besser aus dem Kollegium (S. 155), worin er das Anzeichen einer starken Reaktion gegen die strengere Partei sah. Sogleich versammelte er seine Gesinnungsgenossen in Mājāweram und verfaßte, um den Rückschlag womöglich noch abzuwenden, mit ihnen zusammen am 20. Oktober 1857 ein gemeinsames Schreiben an den Präsidenten v. Harleß.

Darin stellen sie es als notwendige „Konsequenz" hin, daß die Gegner des Entscheides „unmöglich länger im Dienst der Mission in Indien bleiben können." Auch bitten sie ihn, sowohl hier als in der Heimat „seine Autorität als Präses unserer Mission dazu zu gebrauchen, daß baldige

Einigkeit auf Grund des Entscheides hergestellt werde." — Natürlich hatte dies Schreiben einen ganz anderen Erfolg als Ochs beabsichtigt hatte.

Noch gefährlicher hätte der Vorschlag eines der Parteigenossen von Ochs, den er seinen Freunden in der Heimat schrieb, werden können: die lutherische Mission solle daheim und draußen sich je nach ihrer Stellung zur Kaste in zwei gesonderte Gesellschaften zertrennen!

Diesen Wirren stand die Konferenz völlig machtlos gegenüber. Sie, die sonst der Einigungspunkt der Mission war, war jetzt die Stätte der Differenzen, der Tummelplatz der Parteiung, leidenschaftlicher Kämpfe und gegenseitiger Anklagen. Es kam so weit, daß die Brüder der milderen Richtung die Tischgemeinschaft mit Ochs aufhoben, ihn nicht mehr grüßten und ähnlich wie Ochs' Partei in ihren Briefen nach der Heimat den herben Ton bitterster Klage und Anklage gegen ihre Gegner anschlugen.

Die durch diese Kämpfe in die tamulischen Gemeinden hinein verpflanzte Aufregung war um so gefährlicher, als gerade im Jahre 1857 der Militäraufstand ausgebrochen war, infolgedessen alle Kreise der Bevölkerung auch in Südindien von einer gewissen Erregung und Mißtrauen gegen die Europäer angesteckt wurden. Cordes schrieb im August 1857: „Man denkt in Trankebar schon sehr an die Flucht, weil die hiesigen Muhammedaner sich unruhig bezeigen." Ebenso war in all den Städten, wo eine größere Anzahl von Muhammedanern wohnte, wie in Madrás, Tandschäur, Tritschinopoli, die Besorgnis der Europäer vor dem Ausbruch eines Aufstandes nicht gering. Sie bewaffneten sich und jede Nacht zogen Patrouillen durch die Straßen der Eingeborenen.

Die lutherische Tamulenmission stand vor einer großen Gefahr: das, was in 16jähriger schwerer und erfolgreicher Arbeit unter viel Kampf und Gebet erreicht war, drohte auseinanderzufallen. Niemand hat die Gefahr so klar erkannt und so tief gefühlt als **Cordes**. Darum war er nach Hause geeilt. Seine Heimreise war eine rettende Tat, die die lutherische Mission ihm niemals vergessen kann. Sein persönliches Auftreten in der Heimat, seine mündlichen und schriftlichen Beratungen mit dem Missionskollegium und einzelnen leitenden Missionsmännern — denn von einer Heranziehung des christlichen Volkes wollte er hierbei nichts wissen — dienten dazu, viele durch Ochs' einseitige Darstellung erweckte Vorurteile zu beseitigen, das rechte Licht über das eigentliche Wesen der Kaste zu verbreiten und Grauls Stellung in der Heimat wieder zu stärken. Das Kollegium hatte Cordes' raschen Entschluß nicht gebilligt und eine abratende Antwort nach Indien gesandt, die ihn jedoch dort nicht mehr antraf. Trotzdem fand Cordes bei ihm volles Verständnis seiner schwierigen Lage und deshalb „teilnehmende und wohlwollende Aufnahme". Es war damals gerade mit der Ausarbeitung einer neuen Ordnung der Kirchenleitung in Indien beschäftigt. Deshalb war es ihm schließlich

ganz lieb, daß es mit Cordes als dem Vorsitzenden der Konferenz über die Einzelheiten dieser Ordnung und zugleich über die Kaste sich beraten konnte. Dieser machte kein Hehl aus seinen gewichtigen Bedenken gegen den Entscheid. „Solange derselbe in Indien zu Recht besteht, wird er nichts sein als ein Zankapfel."

Als die Trauerposten von den Unruhen in den indischen Gemeinden eintrafen und auch in der Heimat bekannt wurden, erhoben einflußreiche Männer, wie die Pastoren Petri und Münkel, sowie auch Konsistorialrat Münchmeyer in Hannover, ihre warnende Stimme.[1])

Obgleich diese und andere gewichtige Stimmen die Aufhebung des Entscheides als die beste Lösung des Knotens empfahlen, konnte das Kollegium, aus dem unterdessen im Herbst 1857 Kahnis und Besser ausgeschieden waren, an deren Stelle D. Luthardt eintrat, sich doch nicht dazu entschließen. Denn es sah in der Auslegung des „Entscheides" seitens beider Parteien und in ihrem Vorgehen Mißverstand und falsche Anwendung der darin ausgesprochenen Grundsätze und befürchtete, daß es durch die Aufhebung des Entscheides sich den Weg zu einer Verständigung mit der strengeren Partei und deren Anhängern in der Heimat ganz abschneiden würde. Aber daneben konnte es sich doch dem Zugeständnis nicht verschließen, daß in der Fassung mancher Bestimmungen des „Entscheides" Unklarheiten vorlagen, die einer Erklärung bedurften, und daß es dem hastigen, die Gemeinden zerstörenden Treiben der strengeren Partei sofort Halt gebieten müsse. Dies gab den Anlaß zu einem zweiten weit kürzeren Kollegialschreiben, das in dem Kastenstreit ebenfalls eine große Bedeutung erlangt hat, dem sogenannten „Erlaß" vom 21. Dezember 1857.

f. Der „Erlaß" und seine Wirkungen.

In diesem Schreiben spricht das Kollegium seinen Schmerz und Unwillen aus über das Vorgehen mancher Missionare der strengeren Partei in der Kastensache und besonders auch über den in ihrer heimatlichen Korrespondenz ausgesprochenen Verdacht, als wolle es den „Entscheid" wieder umstoßen, und erklärt, daß dieser Verdacht unbegründet sei. Es müsse aber in der Ausführung des „Entscheides" zu der größten Vorsicht mahnen und deshalb folgende Punkte als Normen des rechten Verständnisses und der Handhabung desselben einschärfen (abgekürzt):

---

[1]) Petri nennt es in einem Briefe ans Kollegium unter Hinweis auf den Aufstand und die große Erregung in Indien eine Vermessenheit, unter diesen Umständen durch Änderung der Sitten das Nationalgefühl noch mehr aufzuregen. „Aus diesen Gründen bin ich der Ansicht, daß das Kollegium die Pflicht habe, seine in Sachen der Kaste erlassenen Weisungen schleunigst zu suspendieren und die Brüder in Indien zu stillem, ruhigen Fortgehen auf dem bisherigen Wege anzuweisen." Ähnlich Münkel und Münchmeyer (Anhang Nr. 54).

1. Der Entscheid will in keine neuen Bahnen einlenken, sondern auf dem Wege der Väter, besonders des Missionar Chr. Fr. Schwartz, fortgehen.

2. Der Entscheid gibt kein Recht zur Anwendung äußerer Gesetze, zur Abforderung schriftlicher Gelöbnisse usw. Der seelsorgerliche Weg: „von innen nach außen“ muß für alle Gemeinden in Geltung bleiben.

3. Er soll kein Gesetzeskodex für die Gemeinden, sondern die leitende Norm für die dortige Kirchenleitung sein, der darin das allmählich anzustrebende Ziel bezeichnet wird.

4. Die Ausdrücke: „Alte und neue Gemeinden“ werden dahin erklärt, daß zu letzteren nur solche zu rechnen sind, die eben erst gesammelt sind, in denen also noch keine bestimmte Ordnung besteht.

Zum Schluß werden die Missionare gewarnt vor über das Ziel schießender Polemik und Poltern gegen die Kaste, Absetzung von Katecheten usw.

Dieser „Erlaß“ ist in der Heimat und draußen viel besprochen und kritisiert worden. Wenn man auf die damalige Lage der Mission sieht, so muß man zugestehen, daß das darin ausgesprochene Halt!, welches er den Ausschreitungen und dem nach links drängenden Ansturm der Partei von Ochs energisch zurief, eine höchst notwendige und heilsame Maßregel war. Aber insofern der Erlaß betonte, daß er den Entscheid weder aufheben, noch einstweilen außer Wirksamkeit setzen wolle, insofern er also den Streit über die vorliegenden brennenden Fragen, der durch die unbestimmte Fassung des Entscheides nur vermehrt worden war, ungeschlichtet ließ, war er eine halbe Maßregel. Halbheit kann aber nie etwas Ganzes wirken, geschweige einen Streit schlichten. Obgleich in bester Absicht gegegeben, wurde er doch mit der Anlaß zu einer sehr verhängnisvollen Wendung der Dinge in Indien.

Am 12. Januar 1858 landeten in Madrás die am Missionsfeste 1857 ausgesandten fünf neuen Missionare Wendlandt, Kelber, Stählin, Blomstrand und Rydén, alles akademisch gebildete, zum Teil schon im Kirchen- und Schuldienst erfahrene Männer und für das Missionswerk trefflich vorbereitete Schüler Grauls. Sie waren schon in der Heimat mit der brennenden Frage des Tages bekannt gemacht worden. Bei ihrem Eintritt in Indien wandten sich natürlich ihre ersten Blicke auf die Zustände der Madrás-Gemeinde mit bezug auf die Kaste, die von Ochs u. a. in dunklen Farben dargestellt worden waren. Welchen Erfolg der von Kremmer vertretenen milden evangelischen Behandlung der Kaste (S. 210 f.) konnte man hier wahrnehmen?

Als die neuen Missionare die Zustände dieser Gemeinde kennen lernten, wurden ihre Herzen hocherfreut. Selbst der schon damals zu einer strengeren Richtung hinneigende Wendlandt schrieb am 28. Januar 1858 das herrliche Zeugnis über Kremmer und seine Gemeinde:

„Hier ist mein Herz erfreut von der treuen Seele des lieben Br. Kremmer; ach wollte Gott, ein jeder wäre also treu — es stände in unserer Mission wie in keiner anderen „herrlich“! .. Der Zustand der hiesigen Gemeinde, soweit er meinen

Augen, die ich so scharf wie möglich aufgethan habe, bisher vorliegt — namentlich wenn man dazu hört, wie es früher stand — ist der Lohn solcher Treue schon hier. Ich meine natürlich nicht, das Ziel sei schon erreicht, aber gelaufen, gelaufen wird danach; gekämpft wird, und zwar recht gekämpft."[1])

Während nun Wendlandt wegen der bevorstehenden Entbindung seiner Frau bis zum April in Madrás zurückblieb, reisten die anderen Missionare, die durch das Eintreffen des „Erlasses" Ende Januar 1858 hocherfreut worden waren, zusammen mit Kremmer am 10. Februar mit Schiffsgelegenheit nach Trankebar, wo sie am 13. ankamen.

In der sonst so ruhigen Missionsstadt gingen damals die Wellen der Erregung sehr hoch. Die innere Geteiltheit unter den eben zu einer Plenarkonferenz sich versammelnden Missionare, der Gegensatz der Sudrachristen in Trankebar und Póreiar gegen ihre Pastoren, die Not der wegen der Kaste entlassenen Missionsdiener, der Parteikampf in den Gemeinden, die Zustände des fast ganz aufgelösten Seminars, alles dies trat hier den jungen Ankömmlingen mit einem Schlage entgegen. Kein Wunder, daß auch sie mit von der Erregung angesteckt wurden.

Solche schwarze Gewitterwolken hingen am Himmel der Trankebarer Mission, als am 18. Februar 1858 die sogenannte „Unglückskonferenz" in Trankebar unter Ochs' Vorsitz eröffnet wurde. Die neuen Missionare nahmen als volle Mitglieder an ihr teil. Der erste Gegenstand der Verhandlungen war der „Erlaß". Als mit bezug auf diesen Ochs die Erklärung abgab, daß er von dem „Entscheid", den er als einen „vollständigen Sieg" seiner Bemühungen in Deutschland ansehe, nicht lassen, daß er vielmehr bei seiner „Denkschrift über die Kaste" leben und sterben wolle, und daß er deshalb den Erlaß des Kollegiums nur nach dem Entscheid auslegen könne, welcher Erklärung sich auch seine Freunde anschlossen, sahen die jungen Missionare Stählin, Blomstrand und Kelber, die überdies schon in Deutschland viel von „Ochs' Umtrieben" und falscher Stellung zum Kollegium gehört hatten, in derselben eine offene Auflehnung wider das Kollegium und ließen sich in ihrem Übereifer so weit fortreißen, daß sie an die strengere Partei die Frage stellten, ob sie sich dem „Erlaß" unterwerfen wollten oder nicht. Ja, sie forderten Ochs auf, wegen seiner gegensätzlichen Stellung zum Kollegium den Vorsitz niederzulegen. Als man ihnen auf diese „unberechtigte" Frage die Antwort verweigerte, trennten sie sich von der Konferenz (nur Rydén blieb neutral). Die älteren Brüder Schwarz, Kremmer und Ouchterlony schlossen sich ihnen an und protestierten gegen die Fortsetzung der Konferenz unter Ochs' Vorsitz und gründeten mit den jüngeren zusammen eine Gegenkonferenz.

---

[1]) Dies Urteil hat er zwar nachher, als auch er in den Streit gezogen war, in bezug auf die Gemeinde wieder geändert, aber es behält doch als Wiedergabe des ersten unbefangenen Eindrucks um so mehr Wert, als es auch von anderer Seite bestätigt wurde.

So hatte der unglückliche Kastenstreit die Missionare einer Kirche und Mission in zwei sich bitter befehdende Heerlager getrennt. Damit trat in diesem Streit nun ein neues, aber schon längst verborgen mitwirkendes Moment hervor: es handelte sich nicht mehr bloß um die Frage, ob diese oder jene Grundsätze in der Mission gelten, sondern ob das Kollegium oder die Willkür des einzelnen Missionars in ihr den Ausschlag geben sollte. Die Kastenfrage wurde zu einer Machtfrage. —

Die Kunde von diesem unheilvollen Bruderkampfe traf wie ein neuer Pfeilschuß das schon tief verwundete Herz Grauls. Er hatte gehofft, daß mit der Ankunft seiner fünf Schüler eine bessere Zeit für die Mission anbrechen sollte, und nun hatte ihr erstes Auftreten dort dazu gedient, den Riß völlig offenkundig und vielleicht gar unheilbar zu machen. Hier galt kein Zaudern. Das Kollegium erkannte klar, daß die tragende Geduld nunmehr einem energischen raschen Eingreifen Platz machen müsse, wie der Arzt oft, um das Leben zu retten, eine gefährliche Operation vornimmt. Es handelte sich um den Fortbestand der Mission. Hier sah man deutlich, wie die heimatliche Oberleitung, die der Missionar wohl manchmal als eine Schranke freier Bewegung empfinden mag, doch für eine junge Missionskirche noch ein notwendiger Schutz, ja oft eine unentbehrliche Rettung sein kann gegen zerstörende Einwirkungen.

g. Der Abschluß des Kastenstreites in Indien.

In zwei Schreiben vom 18. April und 15. Mai 1858 griff das Kollegium energisch ein. Es spricht seine entschiedene Mißbilligung aus sowohl über das „unbefugte“ Vorgehen der jüngeren Brüder, als über das Mißverstehen des „Erlasses“ seitens der strengeren Partei, der doch eigentlich auf Ungehorsam hinauslaufe, hob beide Konferenzen auf und beauftragte den bis dahin an dem Kampfe unbeteiligten Wendlandt, der an Wolffs Stelle Póreiar übernehmen sollte, mit der Führung der Geschäfte bis zur Einsetzung des Kirchenrates. Blomstrand und Stählin sollten statt des nach Kudelur zurückkehrenden Baierlein die Gemeinden in und um Trankebar, Stählin das Seminar übernehmen. Ochs bekommt eine ernste Rüge wegen seines ordnungswidrigen Agitierens in der Heimat und wird ernstlich zur Ein- und Umkehr gemahnt. Den Missionaren Wolff und Meischel wird wegen ihrer „Untauglichkeit zur Missionsarbeit“ in Indien (ersterem tatsächlich besonders wegen seiner falschen Stellung zum Kollegium und wegen seines Protestes gegen die geplante neue Verfassung) der Rat erteilt, sich ein anderes Missionsfeld zu suchen. Den „Entscheid“ will das Kollegium zwar auch jetzt noch festhalten, aber um jeden weiteren Mißverstand und Mißbrauch desselben abzuschneiden, geht es noch einen Schritt weiter, indem es die „**Spezialbestimmungen**“ in demselben einstweilen sistiert.

„Die Ausführung derselben soll so lange anstehen, bis der einzusetzende „Missionskirchenrat“ auf Grund hinlänglicher Erfahrung sich ein Urteil gebildet, dem Kollegium hierüber einen Vorschlag gemacht und dessen Entscheidung eingeholt hat.“

Damit war die Entscheidung über die schwierigsten und durch die unbestimmte Fassung des Entscheides noch mehr verwickelten Fragen der Praxis an die richtige Stelle hingewiesen, wohin sie gehörte: an die Kirchenleitung in Trankebar. Zugleich war aber auch damit die Andeutung gegeben, daß diese Bestimmungen einer erneuten Prüfung und Verbesserung bedürfen, ehe sie allgemein eingeführt werden dürfen.

Mit dieser Anordnung war der entscheidende Schritt getan. Das Vorherrschen der strengeren Partei und ihrer gesetzlichen Maßregeln war damit abgetan. Allerdings bekam diese gerade damals noch eine Verstärkung in Indien, indem Wendlandt, ein begabter Mann, den Graul eine „schöne Kraft“ nannte, ihr beitrat, sobald er nach Trankebar gekommen war.

Er war als Mann in reiferen Jahren schon in der Heimat mit den Männern in nähere Fühlung getreten, die entweder ganz oder doch annähernd Ochs' Stellung zur Kaste billigten, wie z. B. P. Louis Harms in Hermannsburg. Als D. Bessers Freund ist er sogar an der Ausarbeitung des „Entscheides“ beteiligt gewesen. So kam er nicht unbefangen nach Indien.

Dort glaubte er sich nun verpflichtet, so entschieden für den Entscheid eintreten zu müssen, daß er bald in Gegensatz zu dem Kollegium und in eine ganz unhaltbare Stellung geriet. Zwar führte er, als er im April 1858 in Trankebar angekommen war, als zeitweiliger Vertreter des Kollegiums einige Verordnungen desselben aus: die beiden Konferenzen wurden aufgelöst, die ältere am 27. Mai. Niemand weinte ihr eine Träne nach. Die ihm übertragene Station Póreiar übernahm er erst im Juni, aber die mit dem Doppelamt ihm gestellte Aufgabe mitten in den schwierigen Verhältnissen überstieg seine Kräfte, so daß wir uns über manche Schwankungen und Unklarheiten in seiner Amtsführung nicht verwundern können. Sobald er aber sah, daß er mit seiner Ablehnung des Erlasses nicht durchdringen könne, ersuchte er schon im Juli das Kollegium, ihm die Heimreise zu gestatten.

Die letzte Entscheidung lag jetzt ganz in der Heimat. Dort waren die Freunde von Ochs von der neuen Wendung der Dinge in Kenntnis gesetzt und rüsteten sich nun zu einem Angriff auf das Kollegium. Ein gerade damals entbrannter Streit mit den preußischen Lutheranern (Kap. 35.) vermehrte die Spannung der Gemüter. Infolgedessen kam Direktor Graul zwischen zwei Feuer zu stehen als Zielscheibe vieler ihn schmerzlich berührender Angriffe. Es war eine schwere Zeit für ihn. Die Einheit, ja der Bestand der Mission schien gefährdet. Diese Erwägungen legten ihm wieder den Gedanken seines Rücktritts als der besten Lösung des Knotens nahe. Aber das Kollegium wollte den hochverdienten Mann am wenigsten jetzt in der entscheidenden Krisis ziehen lassen.

Das Missionsfest am 26. Mai 1858 sollte die Entscheidung bringen. Im Bewußtsein des ganzen Ernstes dieses Tages hielt Graul den Jahresbericht in so tief ergreifender Weise, daß der Eindruck seiner Worte allen, die sie — wie der Verfasser selbst — mit angehört haben, unvergeßlich bleiben mußte.

Mit einem Lobpsalm für allen Segen des vergangenen Jahres hebt er an: Fünf neue Missionare sind ausgesandt worden, in der Einnahme ist ein einzigartiger Zuwachs von 11000 Talern zu verzeichnen, im ganzen 39000 Taler usw. Aber dann fährt er mit einer plötzlichen Wendung fort:

„Nun aber auf die Kniee vor ihm nieder, im Bewußtsein unserer mannigfachen Sünden, womit wir seine segenträufelnden Hände zurückgestoßen oder den niedergetroffenen Segen verdorben haben — auf die Kniee vor ihm, in Sack und Asche! Verstumme Psalter und Harfe freudigen Lobes vor Gottes Angesicht! Wir brauchen jetzt den Orgelton allertiefsten Bußleides. Aus tiefer Not schrei ich zu dir 2c. Geliebte Freunde! Wir können es Euch nicht verschweigen, denn so wir's wollten verschweigen, so verschmachteten unsere Gebeine: es ist eine Zeit der Prüfung über unsere Mission draußen und daheim gekommen, wie nie zuvor, um unserer Sünde willen. Spreche niemand in seinem Herzen: „Ich wasche meine Hände in Unschuld! . . Es ist niemand hier in dieser Versammlung, der nicht auch sein Teil Schuld daran trüge". M.-Bl. 1858, 175 f.

Unter dem gewaltigen Eindruck dieser Worte trat die Generalversammlung unter dem Vorsitz des Präsidenten v. Harleß zusammen — eine stattliche Versammlung wie selten. Fünf Professoren der Theologie (Luthardt, Kahnis, Th. Harnack, Dieckhoff, Thomasius), weitbekannte Kirchenmänner, wie die Pastoren D. Ahlfeld, D. Besser, D. Münkel, Konsistorialrat Münchmeyer u. a. nahmen daran teil. Harleß eröffnete die Verhandlung mit dem Bekenntnis: „Wir ernten draußen, was wir in der Heimat gesäet haben: Mißtrauen, Haderhaftigkeit, Independentismus; jeder will seine eigenen Wege gehen." An Grauls Bericht über den Kastenstreit schließt sich eine lange Debatte, in der die Abgeordneten von Stade (P. Wolff, der Bruder des Missionars Wolff) und von Lauenburg (P. Genzken) Graul heftig angreifen, andere ihn verteidigen, während das Kollegium wiederholt auf das ordnungswidrige Vorgehen des Miss. Ochs und seiner Freunde hinweist. Durch diese mehrstündigen Verhandlungen wurden die Bedenken der meisten Deputierten beseitigt; die Spannung der Gemüter wich, und der Geist des Vertrauens gewann die Oberhand. Schließlich wurde der von den Vertretern Bayerns und Rußlands gestellte Antrag: „Die Generalversammlung spricht ihre Zustimmung zu dem vom Missionskollegium in der Kastenfrage innegehaltenen Verfahren und ihr Vertrauen zu dem Kollegium hinsichtlich der ferneren Behandlung der Angelegenheit aus" — von allen gegen 3 Stimmen angenommen.

So war die drohende Gefahr einer Spaltung abgewendet und die Einheit der Gesellschaft in der Heimat aufs neue gestärkt. Doch eine schlimme Folge des Streites ließ sich nicht beseitigen: Graul blieb trotz aller Gegenvorstellungen seiner Freunde bei seinem Entschluß, sein Amt niederzulegen.

Das Kollegium ging nun sofort daran, die in Indien eingerissene Unordnung durch Einführung einer neuen Verfassung zu beseitigen. Nachdem es sich mit Cordes über die Instruktion des einzusetzenden Kirchenrates verständigt hatte, reiste dieser auf dem schnellsten Wege „über Land" (Ägypten) nach Trankebar, wo er am 29. August ankam. Dort fand er die Lage schon ganz verändert. Er wurde von Blomstrand und Stählin und von der Gemeinde aufs freudigste begrüßt. Es war ihm besonders der Umstand erfreulich, daß der Hauptstock der Trankebarer Stadtgemeinde trotz der durch den Kastenstreit hervorgerufenen Aufregung, besonders unter der treuen Beratung des Kandidaten Samuel, sich vor Ausschreitungen gehütet und der Mission die Treue bewahrt hatte. Aber Cordes' Bemühungen, Wendlandt zum Eintritt in den Kirchenrat zu bewegen, waren vergeblich. Dieser sollte die strengere Ansicht von der Kaste im Kirchenrat vertreten, aber er war von seiner Meinung nicht abzubringen, daß der „Entscheid" aufgehoben und somit kein Raum für ihn in der Mission sei. Schließlich wurden außer Cordes die Miss. Kremmer und Blomstrand zu Mitgliedern ernannt (Kap. 38).

So war nun zwar die strengere Richtung im Kirchenrat nicht vertreten, aber die gewählten drei Missionare zeigten sich in der Folgezeit des Vertrauens des Kollegiums würdig und bewiesen in den letzten Nachwirkungen des Kastenstreites so viel Besonnenheit und Umsicht, daß es ihnen allmählich gelang, das Missionsschiff aus den Klippen herauszusteuern.

Hatte der Kastenstreit durch die unhaltbare Konferenzregierung eine so gefährliche Ausdehnung gewonnen, so diente die ruhige und in sich einige Leitung des Kirchenrates dazu, ferneren Parteikämpfen zu wehren. Denn er ließ sich trotz mancher Herausforderung nicht dazu herbei, die brennenden Streitfragen weiter zu erörtern. Einer seiner ersten Beschlüsse in Übereinstimmung mit dem Kollegium lautete dahin, daß alle durch die Kastensache verursachten Anklagen niedergeschlagen und kein damit zusammenhängender Klagepunkt gegen einen Missionar untersucht werden solle, es sei denn, daß er selbst darauf bestände. Die ganze Kraft sollte nun wieder der friedlichen Erbauung der tamulischen Kirche, die durch den Streit nicht wenig aufgehalten worden war, gewidmet werden.

Da nun auch das Kollegium sowohl durch seine Berufung Wendlandts zur Mitgliedschaft im Kirchenrat als auch durch ausdrückliche Zusicherungen seine Absicht kund getan hatte, der strengeren Partei entgegenzukommen und ihr eine gewisse Freiheit des Handelns nach ihrer Überzeugung unbeschadet der Einheit des Ganzen zu gewähren, so glaubte es sich der Hoffnung hingeben zu können, daß damit die Bahn zur Beilegung aller Wirren und zur Beruhigung der Gemüter geöffnet sei. Aber diese Hoffnung erfüllte sich nicht. Ochs verlangte mehr als Gewährenlassen seiner Ansicht innerhalb seiner Station. Sein Streben ging dahin, die

ganze Mission nach seinen Grundsätzen zu reformieren. Dieser Plan war durch Cordes' Heimreise vereitelt worden. Die letzten Maßnahmen des Kollegiums im „Erlaß“ und in der Einsetzung des Kirchenrates erschienen ihm als eine Niederlage seiner Partei. Und vollends einem Kirchenrate, der nur aus „Gegnern des Entscheides“ zusammengesetzt werden sollte, sich unterstellen — schien ihm unmöglich. Darum drängten er und seine Parteigenossen zum Äußersten. Anfang August 1858, also noch vor der Konstituierung des Kirchenrates, reichten Ochs und Wendlandt ihre Entlassungsgesuche ein[1]), und Baierlein bat, wenn ihm nicht volle Freiheit in Ausübung seiner Kastenpraxis gestattet werden könne, ihn wieder zu seinen Indianern in Nordamerika zurückgehen zu lassen. Durch diese Eingaben war natürlich dem Kirchenrat eine Beeinflussung dieser Brüder in friedlicher Absicht sehr erschwert, wenn nicht ganz abgeschnitten. Daher scheiterten auch alle seine Bemühungen, mit Ochs eine Verständigung herbeizuführen, trotz alles Entgegenkommens an dessen Hartnäckigkeit.

In jener Zeit fragte Wendlandt bei dem mit ihm befreundeten P. L. Harms an, ob er in seiner Mission eine Stelle für ihn habe, was dieser mit Hinweis auf eine Stelle an der deutschen Gemeinde in der Kapstadt (als Gehilfe des dortigen deutschen Pastors), wo er aber auch zugleich missionieren könne, bejahte.

Durch diese Nachrichten aus Indien wurde das Kollegium aufs tiefste bewegt. Im Gefühl seiner schweren Verantwortung, sowie angesichts einer drohenden Spaltung daheim und draußen, versuchte es noch einmal in einem ausführlichen Schreiben vom 20. November 1858, durch eine ruhige Darlegung der für seine Handlung maßgebenden Grundsätze und durch ein bis an die Grenze des Möglichen gehendes Entgegenkommen die mißgestimmten Missionare zu gewinnen.[2])

Es erklärte ausdrücklich:

Bis zur endlichen Beschlußfassung in betreff der kirchenregimentlichen Durchführung der „Spezialbestimmungen des Entscheides“ soll jedem die Freiheit belassen werden, innerhalb seines Wirkungskreises in bezug auf die Kaste nach bestem Wissen und Gewissen zu handeln, natürlich mit der durch die Rücksicht auf das Ganze gebotenen Beschränkung, daß er sich auf der einen Seite von allem hastigen gesetzlichen Treiben fern hält und auf der anderen Seite auch den rechten evangelischen Ernst auf dem Wege der Seelsorge und des eigenen Beispiels handhabt. In einer besonderen Beilage für Ochs heißt es: „Es liegt uns daran, Ihre mannigfach gesegnete Arbeitskraft der Mission zu erhalten.“

---

[1]) Wie weit Ochs jetzt schon ging, zeigt folgende Stelle am Schluß seines zweiten Schreibens vom 7. Sept.: „Was mich aus Ihrer Mission treibt, ist Ihre Beseitigung Ihres eigenen Entscheides, durch die Sie das, was Sie zerbrochen hatten, wieder bauen, und die Kaste, die jetzt Siegesfeste feiert in Ihrer Mission, wieder aufrichten; es ist jenes trübe Gemisch von Christentum und Heidentum, das dadurch aufs neue genährt und gepflegt wird in Ihren Gemeinden.“

[2]) „Stellung“, S. 80—84.

Auch dieses unter viel Bekümmernis, „Gebet und Seufzen“ abgefaßte Friedensschreiben blieb ohne Erfolg. Unter dem 14. Januar 1859 antworteten die drei Hauptvertreter der strengeren Partei in einem von Wendlandt geschriebenen gemeinsamen Schreiben, in welchem sie das Kollegium ersuchen, ihnen dem Kirchenrat gegenüber eine Sonderstellung zu gewähren als Bedingung ihres Bleibens.[1])

Bis zur endlichen Beschlußfassung in betreff der Durchführung der „Spezialbestimmungen des Entscheides“ wollen sie in allen die Kaste betreffenden Angelegenheiten nicht dem Kirchenrat verantwortlich gemacht werden, sondern allein dem Kollegium, und zwar auf Grund von Berichterstattung und Untersuchung aus ihrer eigenen Mitte. Dies Verlangen nach einer Sonderstellung zeigte die ganze Gefahr der Lage: dadurch wäre der Keil der Spaltung ins Herz der Gesellschaft getrieben und der Riß verewigt worden. Hierdurch war es nun ganz klar geworden, worum es sich jetzt eigentlich handelte, nämlich um die Frage: Soll die Mission eine einheitliche bleiben? Und wenn einheitlich, wer soll in ihr das entscheidende Wort sprechen, die einzelnen Missionare oder das Kollegium?

Die Antwort konnte nun nicht mehr fraglich sein. Ohne Zaudern machte sich nunmehr das Kollegium schlüssig, das letzte Wort zu sprechen. Seine „mit tiefem Schmerz“ geschriebene Antwort in besonderen an die drei Missionare gerichteten Schreiben vom 22. März und 21. April 1859 lautete dahin, daß das Kollegium auf ihr Gesuch um eine Sonderstellung unmöglich eingehen könne, es müsse vielmehr von ihnen verlangen, daß sie in kurzer Frist sich ohne Vorbehalt dem Kirchenrat zu unterstellen und damit auch die rechte Stellung zum Kollegium zu gewinnen hätten.

Dieser entschiedene Bescheid hatte wenigstens den guten Erfolg, daß Baierlein seine Unterschrift zu jenem Schreiben vom 14. Januar sofort zurückzog und sich bereit erklärte, auf Grund des Kollegialschreibens vom 20. November 1858 der Mission auch ferner zu dienen. Obgleich ihn noch manche „Sorgen“ bedrückten (besonders die Ordinationsfrage u. a.), so mußte er doch zugestehen, daß „ihm hier auf seiner fernen Station (von Trankebar aus) bisher in bezug auf die Kaste noch keine Schwierigkeiten gemacht worden seien; darum sei es recht und billig, von der Zukunft das Beste zu hoffen“. Aber Wendlandt, obgleich auch von Besser sehr ermahnt, zu bleiben, war nicht gewillt, die Forderung des Kollegiums zu erfüllen, und bat nur aus Rücksicht auf Familienverhältnisse noch um eine Frist von einigen Monaten. Ochs dagegen schwankte und zögerte keinen Augenblick. Er antwortete am 4. Juni 1859 mit bitteren Vorwürfen und Drohungen.

[1]) Wendlandt machte damals in einem seiner Briefe sogar den weitgehenden Vorschlag: 2 Superintendenturen in Indien zu errichten, die unter dem einen Kollegium ständen, eine mit der milderen Praxis, deren Hauptsitz Trankebar, und eine mit der strengeren Praxis, deren Hauptsitz etwa Kudelur sein sollte.

„Es ist die schändliche und, weil gegen sein Wort, Gott mißfällige Union des Heidentums durch die Kaste mit dem Christentum, wie sie in unserer Mission geduldet ist und seit der Beseitigung des Entscheids in derselben zu Recht besteht, um deren willen ich mir die andere Anklage (er meint die Beschuldigungen in betreff seiner Agitation) zugezogen habe. Das ist meine Sünde. Und mir ist es Sünde, daß ich solches Zeugnis nicht schon früher und entschiedener abgelegt habe. Und in diesem Punkte unterwerfe ich mich weder dem Hochw. Kollegium, noch dem Miss.-Kirchenrat, weil beide durch Beseitigung des Entscheides und Gutheißung der Beseitigung wider die Wahrheit gesündigt haben, ich mich aber an solcher Sünde durch Unterwerfung nicht beteiligen will. In diese Stellung hat mich das Kollegium getrieben."

„Eine schändliche Union des Heidentums mit dem Christentum durch die Kaste besteht in unserer Mission zurecht" — diese im Affekt des Zornes ausgesprochene furchtbare Anklage glaubte das Kollegium nach seinen früheren Darlegungen des Sachverhaltes keiner besonderen Widerlegung würdigen zu sollen. Es begnügte sich daher, ihr im Missionsblatt einige Gegenzeugnisse aus Indien entgegenzustellen, von denen wir nur zwei anführen wollen, weil sie aus dem Munde von Männern der Ochs'schen Partei stammten und darum besonderen Anspruch haben, als unparteiisch zu gelten.

Miss. Appelt bezeugte nicht lange nachher über Kelber in Madrás, den er im Januar besuchte: „Ich freute mich sehr, Br. Kelber tamulisch predigen zu hören, das so frei und fließend geschah, daß es eine Lust war, zuzuhören. Nicht weniger freute ich mich in bezug auf den Inhalt seiner Predigten, in welchen er auch die Kastenvorurteile nicht schonte. So wars recht. Erst belehren und zu überzeugen suchen und auch diese Sünden beim Namen nennen, wo es nur immer der Text erfordert, ist des Missionars Pflicht." Noch schwerer wiegt des „ehrlichen Br. Wolff" Zeugnis, „daß Kremmer in bezug auf die Kaste mehr getan habe als alle". (M.-Bl. 1859, 319 f).

Wir übergehen die sehr unerquicklichen Verhandlungen des Missions-Kirchenrates mit Ochs über die Stationsübergabe, über die Mädchen-Waisenschule, die er als seine „Privatanstalt", ansah, und andere strittige Angelegenheiten, bei denen die Klippe eines Prozesses durch die Nachgiebigkeit des Kirchenrates eben noch vermieden wurde.[1]) Am 13. Juni übergab er seine Station dem mit ihrer einstweiligen Übernahme beauftragten Wendlandt und blieb noch bis Mitte August dort als Gast wohnen.

---

[1]) Wie sehr der Blick dieses Missionars selbst in bezug auf einfache rechtliche Verhältnisse getrübt war, geht daraus hervor, daß er zuerst beabsichtigte, seinen Freunden das Eigentumsrecht auf die von ihren Privatbeiträgen (für die Waisenschule) errichteten Gebäude der Station vorzubehalten, was er jedoch auf den Rat seiner Freunde aufgab, — glücklicherweise war damals der K. Rat im Besitz der Dokumente der Station, die er schon im Juni 1855 eingefordert, aber nach vielen Hinhaltungen erst im Januar 1857 von Ochs erhalten hatte (M.-Bl. 60, 231 ff.), — und daß er dagegen alles bewegliche Eigentum der Waisenschule, Schulutensilien usw., das Notkapital und 19 Waisenschulkinder mit wegnahm, obgleich er diese Schule im Dienst und mit Genehmigung der Mission in Májáweram gegründet und größtenteils durch die Beiträge heimatlicher Missionsfreunde, die durch die Missionskasse ihm übermittelt worden waren, unterhalten hatte (M.-Bl. 1859, 332 f.).

Ochs zog zuerst nach Kumbakōnam und dann nach Wallam bei Tandschāur — an beiden Orten wohnte er bei befreundeten Engländern. Er sprach es als seine Absicht aus, innerhalb des Tamulenlandes, aber in einiger Entfernung von den Leipziger Gemeinden, eine neue Mission zu begründen. Die Trankebarer Missionare erhoben vergeblichen Protest dagegen und baten außerhalb des Tamulenlandes zu missionieren. Vergeblich bat ihn Wolff, weiter westlich mit ihm gemeinsam zu missionieren. Im Oktober 1860 zog er nach Porto Novo am Meer, einer alten, von den Portugiesen angelegten Hafenstadt mit vielen europäischen Häusern, und endlich am 20. Juli 1861 ließ er sich in Pattampākam, einem nur wenige Stunden von Kudelur entfernten und abgelegenen Dorfe nieder, wo er die Missionsstation „Bethanien" gründete, als erste Station der „Mission ohne Kaste."[1]) Dort arbeitete er bis zu seinem Tode, 16. Nov. 1873.

Wendlandt übergab schon im März 1859 die Póreiar-Gemeinde an Kremmer und zog dann nach Mājáweram, wo er bis zum 30. August blieb. Dann verließ er Mājáweram und damit das Tamulenland „unter Tränen" und schiffte sich am 4. Sept. nach der Kapstadt ein — ein tragisches Beispiel, wie ein neu in die Arbeit eingetretener, mit schönen Gaben ausgerüsteter Missionar, wenn er von Anfang an den Fuß auf eine falsche Bahn gesetzt hat und durch keine Belehrung erfahrener Leute sich von seiner eingeschlagenen Richtung abbringen läßt, gewöhnlich nur zu bald in eine Sackgasse gerät, aus der es keinen anderen Ausweg zu geben scheint als den Austritt. Je größere Hoffnungen auf Wendtlandt gesetzt worden waren, um so größer war das allgemeine Bedauern über diesen Verlust.

Miss. Wolff, der infolge der Weisung des Kollegiums am 1. Dezember aus dem Missionsdienst geschieden war (mit einem Wartegelde für sechs Monate), schloß sich am 1. Juni 1859 Ochs an, um mit ihm eine neue Mission zu gründen. Zuerst ging er nach Tritschinopoli, um den Heiden zu predigen und dort oder in Madura oder Irōd einen geeigneten Platz für eine Niederlassung zu suchen. Hierbei kam ihm aber bald die Bitterkeit der Zertrennung und seiner einsamen Stellung zum Bewußtsein, und das Zusammenwirken mit dem damals immer ausschließlicher eigene Wege gehenden und vorwiegend auf das Seine sehenden Ochs erwies sich ihm als unzuträglich. Dazu kam, daß die Kampfesweise mancher Parteigenossen von Ochs in Deutschland seiner ehrlichen und friedlichen Natur so zuwider wurde, daß er

[1]) Dies blendende Schlagwort „Ohne Kaste" mochte bei der Anlage dieser Station allerdings zutreffen, aber in anderem Sinne als die Freunde in der Heimat es verstanden. Denn die ersten Eingeborenen, etwa 50 Christen, die mit Ochs, weil in seinem Dienst oder Unterricht stehend, nach Bethanien zogen, waren, abgesehen von einigen besoldeten Missionsdienern, größtenteils den „kastenlosen" Parias zugehörig. Über die die erst scheinbar vielversprechende, aber dann mit einer Enttäuschung endende Entwicklung dieser Station siehe Anhang Nr. 55.

sich entschloß, sich von Ochs loszusagen und der Trankebarer Mission wieder anzuschließen. Da seine im Mai 1861 gegebenen Erklärungen [1]) der Ausdruck eines aufrichtigen Verlangens nach Aussöhnung waren, so nahm ihn sowohl der Kirchenrat als das Kollegium mit Freuden auf. Wenn hierbei das Kollegium erklärte, daß die schon im Jahre 1858 jedem Missionar zugestandene Freiheit des Handelns in bezug auf die Kaste innerhalb gewisser Schranken auch ihm zugute kommen solle, so bewies es aufs neue durch die Tat, daß es ihm fern gelegen habe, eine fertige Theorie über die Kaste einem seiner Missionare aufzudringen. Indem Wolff sich völlig auf den Boden der neu eingeführten Verfassung stellte, kam es zur Freude aller Beteiligten zu einem rechtschaffenen Frieden. Dies war ein Lichtpunkt in dem unerquicklichen Streite.

Meischel nahm nach dem Rate des Kollegiums eine Pfarrstelle in einer deutschen lutherischen Gemeinde in Australien an und verließ im Oktober 1859 Indien. Das Ausscheiden dieses unbrauchbaren Missionars der sich bis dahin noch gar nicht in die Missionsarbeit eingelebt hatte, war ein Gewinn für die Mission. Ihm folgte bald darauf Appelt, der Anfang 1859 auf Urlaub nach Deutschland gereist war, aber keine Freudigkeit hatte, in die veränderten Verhältnisse in Trankebar wieder zurückzukehren. Er reiste im Jahre 1860 nach Australien, wo er in Dutton an einer deutschen Gemeinde eine Pfarrstelle bekam (M.-Bl. 1893, 114).

Nachdem so der Parteihader in Indien ein Ende erreicht und die Gemüter der Missionare und der Gemeinden sich wieder beruhigt hatten, konnte man sich auch endlich an die Lösung der heiklen Frage machen, die den ganzen unheilvollen Streit veranlaßt hatte, der Ordinationsfrage. Da infolge des Austritts von fünf Missionaren sich der Arbeitermangel in stärkster Weise fühlbar machte, so bat der Kirchenrat wiederholt um die Ordination der beiden Kandidaten Nallatambi und Samuel. Dies veranlaßte das Kollegium im Oktober 1859, die im „Entscheid“ enthaltene „unzulängliche und unpraktische“ Bestimmung über die Ordination einer Revision zu unterziehen und sie den Grundsätzen der Mission gemäß umzugestalten. Wir werden diese Bestimmungen später darlegen. Hier nur so viel:

In seinem Gutachten bricht das Kollegium entschieden mit der gesetzlichen Forderung des Probeessens und legt bei dem zu Ordinierenden allen Nachdruck auf die Freiheit der Person und des Amtes vom Kasten-

---

[1]) Sein M.-Bl. 1861, 211 abgedrucktes Schreiben, in welchem er die Trennung von der Mission wegen der Kaste als unrecht und den Versuch, eine neue luth. Mission im Tamulenlande zu begründen, als schismatisch bezeichnet und frühere übereilte Urteile über das Kollegium zurücknimmt, hat viel zur Wiederherstellung seiner Ehre als Missionar beigetragen; denn nichts ehrt den Christen, der fehlgegangen, mehr, als wenn er anerkennt, worin er gefehlt hat. Seine spätere treue Arbeit hat alles gut gemacht.

zwang, d. h. dieser soll die innere Stellung eines Gefreiten Christi gegenüber der Kaste besitzen und diese Freiheit sowohl durch seine bisherige Amtsführung als auch durch das feierliche Gelübde treuer Berufserfüllung an allen ohne Unterschied der Kaste bekundet haben (s. Kapitel 43).

Mit dieser Entscheidung der brennendsten Frage wurde der langwierige Streit draußen zu einem sehr erfreulichen Abschluß gebracht. Hatte er auch an einer geringfügigen Zeremonie seinen Anlaß genommen, so war es doch keine schlechte Sache, um die man sich gestritten hatte. Es handelte sich um eine Lebensfrage der Missionskirche, die rechte evangelische Einrichtung eines einheimischen Lehrstandes. Hatte der Streit auch schwere Verluste gebracht, so wurden diese ersetzt durch einen reichen bleibenden Gewinn. Dies zeigt schon die eine köstliche Frucht, die aus der bitteren Wurzel hervorwuchs: die Einsetzung tamulischer Pastoren nach evangelischen Grundsätzen.

h. Ausgang des Streites in der Heimat.

Werfen wir nun zum Schluß noch einen Blick auf das letzte Stadium des Streites in Deutschland, obgleich dies zum Teil über die Grenze unserer Darstellung hinüberreicht. Da schießt die verderbliche Saat des Parteigeistes ins Kraut und bringt einige der schlimmsten Früchte an dieser ganzen Bewegung hervor. Gehen wir zurück auf die Zeit des Missionsfestes in Leipzig (15. und 16. Juni 1859). Wie sehr es dem Kollegium daran lag, sich mit den Vertretern der Missionsvereine zu verständigen, bewies es dadurch, daß es vor diesem Feste sämtliche Akten aus Indien im Missionshaus auslegte, um den Abgeordneten Gelegenheit zu einem genauen eigenen Urteil zu geben. Diese Gelegenheit wurde auch von vielen benutzt. Graul erstattete in der zweiten Sitzung der Generalversammlung einen ausführlichen aktenmäßigen Bericht[1]) über die wichtigen Ereignisse des letzten Jahres, legte noch einmal die Grundsätze des Kollegiums betreffs der Kaste dar und bat, dahin zu wirken, daß allen Sonderbestrebungen daheim und draußen ein Ende gemacht und durch eine einheitliche Leitung der Mission endlich die Möglichkeit einer friedlichen Weiterentwicklung gewährt werden möge (S. 158).

In jene Verhandlungen griff besonders ein junger Geistlicher aus Lauenburg ein, dessen kräftige, durch ihre überzeugende Klarheit besonders wirksame Worte nicht wenig zur Unterstützung des Kollegiums beitrugen: P. Julius Hardeland aus Lassahn, der Abgeordnete des Lauenburger Vereins, den dieser anstatt seines früheren Deputierten, P. Genzken, gesandt hatte, weil letzterer in seinem Eintreten für Ochs vielfach über seine

[1]) Einen vom Kollegium durchgesehenen Auszug aus den Akten enthält auch der von dem Kollaborator Hermann verfaßte Bericht: M.-Bl. 1859, 303 ff.

Instruktionen hinausgegangen war. Hardelands Auftreten auf der Generalversammlung machte einen so guten Eindruck, daß das Kollegium Freudigkeit gewann, ihn bald darauf zu dem durch Grauls Resignation erledigten Vertrauensposten des Missionsdirektors zu berufen.

Nach längeren Verhandlungen erklärten sich die Abgeordneten einmütig mit den Maßnahmen und Grundsätzen des Kollegiums einverstanden und drangen auf ein „schnelles und entschiedenes Beendigen dieser letzten, innerlich schon überwundenen Kämpfe". Damit war diese Streitfrage für immer aus dem Zentrum der Mission entfernt — aber freilich in der Peripherie brachen die Flammen des Parteihaders nun um so wilder hervor.

Sobald die Nachricht von Ochs' Amtsniederlegung nach Deutschland kam, traten in der Heimat hauptsächlich zwei Kreise für ihn ein: eine Anzahl Missionsfreunde in Norddeutschland, die Ochs zum Teil persönlich kennen gelernt hatten, hauptsächlich in Lauenburg, teilweise auch in Mecklenburg und Schleswig-Holstein, jedoch keineswegs, auch in Lauenburg nicht, alle oder die Mehrzahl der Pastoren. An der Spitze dieser für völlige Abschaffung der Kaste einstehenden Partei standen Pastor Genzken in Schwarzenbeck und Pastor prim. Moraht in Mölln.

Ersterer trat seit September 1859 mit seinem Blatte „Nachrichten aus und über Ostindien" offen für Ochs, Wolff und Wendlandt ein und forderte zur Sammlung von Liebesgaben für sie auf, um durch sie in Indien in einer vom Leipziger Gebiet etwas abseits liegenden Gegend ein zweites Missionswesen zu errichten. Also eine im Namen der Bruderliebe daheim und draußen völlig durchgeführte Trennung des gemeinsamen Werkes in zwei Lager! Genzken quittierte in seinem Blatte im Jahre 1860 über eine Summe eingegangener Beiträge von 1290 Tlr., 1861: 1252 Tlr. usw. Moraht trat mit zwei Schriften für Ochs ein, von denen aber nur die erste ganz von ihm stammt (Anhang Nr. 57.).

Moraht fand an seinem früheren Kollegen Hardeland, der unterdessen zum Missionsdirektor ernannt worden war, einen ihm überlegenen Gegner, der seine Anklagen auf Grund sorgfältiger Benutzung der Akten so schneidig und wuchtig widerlegte,[1]) daß ihm der Mund bald gestopft wurde. Noch mehr als durch das schriftliche Wort hat Hardeland durch die Macht seiner Reden auf Missionsfesten in Bayern, Sachsen und in Norddeutschland gewirkt, und besonders durch den Nachweis, daß die Grundsätze des Kollegiums allein der lutherischen Anschauung von der Freiheit eines Christenmenschen, von den Mitteldingen usw. entsprechen, dieselben in den Kreisen der Leipziger Mission und darüber hinaus zur Anerkennung gebracht. Dies bewiesen zustimmende Äußerungen namhafter Vertreter der lutherischen Theologie und führender Kirchenmänner in lutherischen Landes- und Freikirchen (vergl. die S. 157 f. angeführten Namen, außer denen auch Prof. D. Walther, der Leiter der Missouri-Synode u. a. zu nennen sind).

---

[1]) Vergl. das offene Sendschreiben an P. Moraht von Direktor Hardeland M.-Bl. 1860, Nr. 15, und 1861, Nr. 6 u. 7.

Einen zweiten Kreis von Anhängern der strengeren Kastenpraxis sammelte besonders unter schlichten Missionsfreunden in und um Dresden der an der evangelischen Freischule in Dresden angestellte Lehrer Gottlob Schütze um sich. Dieser glaubte sich berufen, als Verfechter der Lehre von „der freien Gnade Gottes", Ochs und seine Sache wider das Missions-Kollegium und das Komitee des Sächsischen Hauptmissionsvereins verteidigen zu müssen. Er tat dies aber in einer so unverständigen und leidenschaftlichen Weise, daß er Ochs mehr geschadet als genützt hat. Zuerst verbreitete er in Abschriften drei von Ochs Mitte 1860 verfaßte Schriftstücke (zwei Privatbriefe und eine Darstellung des Kastenstreites), die hauptsächlich ehrenrührige Angriffe auf das Kollegium und besonders Direktor Graul enthielten, wohl das Giftigste und Niedrigste, was in diesem unseligen Streite geschrieben worden ist. Da das Kollegium auf diese persönlichen Verunglimpfungen nicht antworten wollte, traten drei namhafte sächsische Pastoren, D. Ahlfeld, Dr. Closter in Meerane und Lic. Meurer in Callenberg für dasselbe ein und veröffentlichten im „Pilger aus Sachsen" 1860, Nr. 45, eine „ernste Gewissensmahnung" an die sächsischen Missionsfreunde, in der sie dies wühlerische, demagogische Treiben schonungslos ans Licht der Öffentlichkeit zogen und einem ernsten Gericht unterwarfen. Sie schrieben darin u. a.:

„Wir sehen die drei Schreiben als einen Akt wüster Verzweiflung an, in der man kein Mittel scheut, nur um oben zu bleiben... Unwahrheiten, die zum Teil den tiefsten sittlichen Zorn erregen, sind mit dem schönsten Gewande christlicher Worte umwoben. Es gehört zu den entsetzlichen Zeichen der Zeit, daß ein Missionar so schreiben kann!" usw. M.-Bl. 1860, 336ff. 1861, 83.

Infolgedessen sagten sich bald darauf die Missionare Wolff und Baierlein ganz von Ochs los. Aber Schütze trieb es nun nur um so ärger und trat mit mehreren Streitschriften wider Leipzig an die Öffentlichkeit (Anhang Nr. 58.). Hier zeigte sichs, wie weit ein Fernstehender in der Behandlung des schwierigen Problems der Kaste fehlgreifen kann. Seine leidenschaftliche Polemik artete in unverständige tendenziöse Schwarzmalerei und maßlose Verunglimpfungen des Kollegiums, aus. Darum würdigte dies sie keiner eingehenden Entgegnung.[1])

Dieser Ausgang des Kastenstreites diente dazu, vielen noch unent-

[1]) Nur einmal, als Schütze so weit ging, daß er drohte, sich mit den Missionsfeinden zu verbinden, wenn ihm nicht bestimmte Forderungen zugestanden würden, gab ihm Direktor Hardeland eine verdiente derbe, ganz kurze Abfertigung (M.-Bl. 1861, 83. 95). Trotz dieser Ausschreitungen sagte sich Ochs von diesem unlautern Schwarmgeiste nicht los, nahm den von ihm aufgebrachten Namen „Mission ohne Kaste" auf und arbeitete mit ihm als seinem „Zeugen und Mitkämpfer" zwölf Jahre zusammen, bis im Jahre 1873 kurz vor seinem Tode eine Auseinandersetzung mit ihm über dessen Lehre von der „freien Gnade" eine Trennung veranlaßte. Hierüber s. Anhang Nr. 55.

schiedenen Missionsfreunden die Augen zu öffnen und sie zur Abkehr von Ochs zu treiben. Das Verlangen, endlich diese siebenjährigen Streitigkeiten definitiv abzuschließen, machte sich auf der Generalversammlung 1861 geltend. Darum gab diese gegenüber den Angriffen gegen das Kollegium und dessen Kastenpraxis ein nochmaliges einstimmiges Vertrauensvotum ab und erklärte, daß sie in den gegen einzelne Glieder des Kollegiums vorgebrachten Beschuldigungen, die sie als unbegründet bezeichnet, einen Teil der Schmach Christi sehe.

Wir schließen dieses teilweise recht dunkle Gemälde menschlicher Verirrung mit einem Worte des Direktor Hardeland: „Es mußte einmal so kommen, wie es jetzt gekommen ist, damit das ungesunde Wesen, welches sich gerade an die Mission so vielfach gesetzt hat, einmal offenbar würde. Aber das Heraustreten des Schadens ist, wenn noch nicht der Anfang, doch der Weg zur Heilung desselben. Darum laßt uns nur alle dem barmherzigen Arzte still halten, braucht er auch seine schärfsten Messer wider das wilde Fleisch, denn er braucht sie nicht um zu töten, sondern um vor dem Tode zu bewahren.“ . .

In der Tat brachte der langwierige Kampf der Mission in der Folgezeit reichen Segen. Nach jenem Missionsfeste legte sich der Sturm, und bald konnte das Kollegium bezeugen, daß das Vertrauen zur Mission eher gestiegen als gefallen sei. Der beste Gewinn war aber die erlangte klare Erkenntnis in betreff des schwierigsten Problems der indischen Mission. Die Summe dieser Erkenntnis wurde niedergelegt in einer Schrift, welche D. Graul auf Wunsch der Generalversammlung herausgab unter dem Titel: „Die Stellung der Evangelisch-Lutherischen Mission zu Leipzig zur Ostindischen Kastenfrage“ (96 S., Leipzig 1861).

Diese Schrift enthält 1. die leitenden Anschauungen u. Grundsätze des Missions-Kollegiums in bezug auf Natur und Behandlung der Kaste; 2. Seine Maßnahmen und Verordnungen zur Regelung der Kastenpraxis in der lutherischen Mission. 3. Schlußbemerkungen zur richtigen Beurteilung der Stellung des Kollegiums zur Kastenfrage. Diese in ruhigem und friedfertigem Tone abgefaßte Schrift, der in schweren Kämpfen gewonnene, abgeklärte Niederschlag langer Beobachtungen und sorgfältiger Forschungen, hat vielen Missionsfreunden zur Klarheit über die schwierige Kastenfrage verholfen und ist den Missionaren, die nach dieser Zeit ausgesandt wurden, zum Wegweiser auf dem Wege einer rechten evangelischen Kastenpraxis geworden. So hat sie nicht wenig dazu beigetragen, die in der Neuzeit sich allmählich vollziehende Entwicklung der lutherischen Gemeinden in Südindien zu einer einheitlichen tamulischen Kirche zu fördern.

Wir schließen diese wegen der Wichtigkeit der Streitfrage absichtlich bis ins einzelne ausgeführte, eingehende Darlegung mit drei Zeugnissen über die Leipziger Kastenpraxis aus späterer Zeit: Direktor Hardeland berichtete am Schluß seiner ersten Visitationsreise nach Indien 1868: „Ich habe mich bei meinem Aufenthalt in Indien aufs neue überzeugt,

daß die Leipziger Kastenpraxis die allein rechte ist." Ähnlich urteilte 25 Jahre später sein Nachfolger, Direktor von Schwartz.

Und der Missionsmann D. Grundemann, der im Jahre 1891 eine Studienreise nach Indien machte, schrieb in seinem Reiseberichte ans Kollegium:

„Ich kann nicht umhin zu sagen, daß mit der strengen (Kasten-) Praxis leider viele Illusionen verbunden sind. Ihre (die Leipziger) Mission rechnet mit gegebenen Größen... Sie hat allerdings mit dem aus alter Zeit überkommenen Erbteil eine besonders schwierige Stellung zur Kaste erhalten. Ich wünschte, daß jeder, der über die Duldung der Kaste in Ihren Gemeinden schnell den Stab bricht, die ernste Arbeit mit reichlichem Gebet kennen lernte, mit der dort die innere Überwindung jenes Übels angestrebt wird. Ich darf es bezeugen, daß diese stille Geduldsarbeit nicht vergeblich ist." Warneck, A. M. Z. 1892, 60.

37. Kapitel.

Die fünf neuen Missionare in Indien.

Nachdem wir schon im vorigen Kapitel die Ankunft der am Missionsfest 1857 abgeordneten fünf neuen Missionare (S. 173 und 320) in Madrás (12. Januar 1858) und ihren ersten Eintritt in die Tamulenmission erwähnt haben, liegt es uns nun ob, sie auf ihrer Laufbahn in Indien zu begleiten und ihre ersten Schritte und Arbeiten zu beobachten. Kaum in Madrás angekommen, hielten einige von diesen in Grauls Schule trefflich vorgebildeten Sendboten zur großen Verwunderung der dortigen Gemeinde Ansprachen an dieselbe in korrektem und verständlichem Tamul.

Als sie in Trankebar ankamen, befand sich die Mission gerade in der schlimmsten Krisis des Kastenstreites (S. 336). Am verhängnisvollsten wurden diese Verhältnisse für Wendlandt, dessen Parteinahme für Ochs der Anlaß wurde, daß er kaum recht in die Arbeit kam und schon 20 Monate nach seiner Landung Indien wieder verließ. Trotz aller Kämpfe war ihm die Tamulenmission doch so lieb geworden, daß er sowohl bei seinem Abschied von Indien als auch noch später den Wunsch verlauten ließ, in dieselbe wieder zurückkehren zu können.

Bald nach seinem Weggang erfolgte ein zweiter schmerzlicher Verlust aus der Fünfzahl der neuen Ankömmlinge, nämlich der des für die Mission so begeisterten jungen Missionars Kelber.

Weil Kremmer als Mitglied des Miss.-Kirchenrates nach Trankebar versetzt wurde, mußte Kelber notgedrungen die große und schwierige Station Madrás schon am 9. November 1858 selbständig übernehmen. Mit der ganzen Kraft seiner Feuerseele[1]) warf er sich in die heiße Arbeit und

[1]) Er schreibt in seinem ersten Bericht: „Ein Halleluja war mein letztes Abschiedswort — ein Halleluja sei mein erster Gruß aus Indien. Ein Halleluja sei all mein Tun und Treiben hier unter den Schwarzen, Braunen und Weißen; ein Halleluja sei mein letzter Seufzer." (M.-Bl. 1858, 210).

arbeitete Tag und Nacht, obgleich er infolge seelischer Aufregungen manchmal erkrankte. Ein nervöses Kopfleiden, das er seinen „Pfahl im Fleisch" nannte, warf ihn öfters aufs Lager. Trotzdem bemächtigte er sich so schnell des Tamulischen, daß er schon am Karfreitag 1858 seine erste tamulische Predigt in Madrás halten konnte. Vom 9. Sonntag nach Trin. an begann er ziemlich regelmäßig zu predigen. Er erzählt darüber, daß die ihm besonders liebe kleine Gemeinde in Rājapuram, dem nördlichen Stadtteil, in rührender Liebe ihm manchmal eingeholfen habe, wenn er nicht weiter konnte oder ein falsches Wort gebrauchte. Seine begeisterten Predigten fanden bei der geistlich schon geförderten Madrás-Gemeinde viel Anklang. „Er gewann die Tamulen lieb und sie ihn." Bald konnte er berichten, wie seine Tränensaat (Anfechtungen in der Einsamkeit, in Krankheit und in der Gemeinde) Freudenernte" bringt (M.-Bl. 1859, 145 ff 1860, 33 ff).

Zeichen solcher Frucht waren ihm: das Vertrauen und die Liebe der Gemeinde, ihr Eifer, die Übelstände in ihr abzustellen, auch die Kastenübelstände, die er ungescheut strafte (12 Männer gehen umher, um den vorhandenen Schäden abzuhelfen), Kirchenzucht gegen die Verächter des Wortes, Gebetseifer einzelner Glieder, bußfertige Wiederkehr abgefallener Christen, freudiger Dank aus dem Munde der Sterbenden, einige Heidentaufen u. a. m. Beseelt von der treuesten Sorge für das Wohl seiner Gemeinde, suchte er einerseits in den Fußtapfen seines Vorgängers einherzugehen, andrerseits das ihm als begeistertem Schüler des Pfarrer Löhe vorschwebende Ideal einer „heiligen Gemeinde ohne bewußten Flecken" und eines rechten kirchlichen Gemeindelebens zu verwirklichen. Aber wenn es schon einem Löhe nicht gelang, in Neuendettelsau sein Ideal ins Leben zu setzen, so war dies in einer indischen Missionsgemeinde noch viel schwieriger. Sobald Kelber anfing einige seinem Gemeinde-Ideal entsprechende Neuerungen in Madrás einzuführen, kam er in Konflikt mit seiner an der alten Tradition festhaltenden und an Kremmers konservative Leitung gewöhnten Gemeinde. Als er z. B. versuchte, bei der ersten Kommunion seiner ersten Konfirmanden neben der üblichen allgemeinen Beichte nach Löhes Vorbild die Privatbeichte für freiwillig sie Begehrende einzuführen, stieß er besonders bei den Müttern der Gemeinde auf Widerstand. Sie erklärten, es sei gegen die Landessitte, daß junge Mädchen allein mit einem fremden Manne in einem Zimmer (sei es auch in der Sakristei) zusammenseien. Auch auf manche üble Gerüchte in betreff der Ohrenbeichte der Frauen und Jungfrauen in den katholischen Kirchen wies man hin. Die Sache kam vor die Gemeindeversammlung. Hier sprachen sich zwar die Familienväter entschieden gegen solche Äußerungen des Mißtrauens gegen ihren Missionar aus und erklärten, daß sie nichts gegen die freiwillige Privatbeichte hätten; aber von den Konfirmanden folgte nur ein Pariaknabe der Aufforderung des Missionars, und auch in

der Folgezeit kamen nur einzelne wenige zu der Privatbeichte, die auf Sonnabend abends sechs Uhr vor der allgemeinen Beichte angesetzt war.

Schließlich kam die Sache auch vor den Kirchenrat im Oktober 1859. Dieser hatte kein Bedenken gegen die freiwillige Privatbeichte an sich, wohl aber gegen die Art und Weise, wie sie Kelber als regelmäßige Einrichtung und in der Sakristei einführen wollte, Bedenken besonders auch mit Rücksicht auf anzustellende eingeborene Geistliche, die dann in derselben Weise Beichte hören müßten. Er empfahl deshalb die Privatbeichte entweder in der Kirche bei offenstehenden Türen oder in der Weise zu halten, wie es früher die alten halleschen Missionare in Trankebar getan hätten. Diese setzten sich an den von den Sitzplätzen ziemlich weit entfernten Altar der Jerusalemskirche und ließen dann aus der im Schiff versammelten Gemeinde die einzelnen an den Altar zum Beichtverhör herantreten. Darauf wollte aber Kelber nicht eingehen. Er erklärte, daß nur „eine ungeschmälerte Privatbeichte, wie sie von Anfang in der Kirche war und jetzt überall, wo Leben ist, in der Kirche wieder aufgekommen ist", seiner Gemeinde den vollen Segen dieses Institutes bringen könne.

Schon vor diesen Verhandlungen war Kelber wieder mehrmals erkrankt, besonders schlimm auch bald nach seiner am 3. September 1859 erfolgten Hochzeit (an der zugleich noch vier andere junge Missionare getraut wurden), so daß er sich genötigt sah, in dem 30 Stunden nördlich von Madrás gelegenen Pulikat Stärkung zu suchen, die er aber nicht fand.

Unglücklicherweise brach bald darauf in seiner Gemeinde ein heftiger Streit aus, der mit echt orientalischer Leidenschaftlichkeit ausgekämpft wurde. Von diesem wurde auch der kränkliche Missionar in Mitleidenschaft gezogen, und das war seiner Genesung nicht förderlich. Der Anlaß war wieder (wie schon einmal im Jahre 1849) die Wahl eines Diakonen. Kelber hatte es in der Gemeindeversammlung durch Beschluß der Majorität durchgesetzt, daß neben den zwei älteren Diakonen Sóranam und Rāsappen noch ein dritter, namens Ahnandarājen, eingesetzt wurde, der sich besonders der Armen annehmen sollte. Die Männer der Minorität, die in dieser Neuwahl eine Beeinträchtigung der Rechte der älteren Diakonen, ja überhaupt der Selbständigkeit der Gemeinde sahen, wollten den dritten Diakon nicht anerkennen. Der alte Parteigeist eines Teiles der Madrasser Gemeinde brach hervor. Die Agitationen gipfelten in einer gegen Kelber und die alten Diakonen gerichteten und von dem Munschi Samuel, einem angesehenen Gemeindeglied, aber intriganten Unruhstifter, verfaßten Streitschrift, welche bald nach Weihnachten 1859 im Druck erscheinen sollte. Die Kunde von diesen Wirren brachte dem schon sehr geschwächten Missionar eine gefährliche Verschlimmerung seines Nervenleidens. Nachdem er wie ein „Boanerges" von der Kanzel gegen den Aufruhr mächtig gedonnert hatte, brach er bald nach Weihnachten zusammen

und ließ schon jetzt seine Überzeugung laut werden, daß er nach der Heimat zurückkehren müsse. Kaum wurde dies bekannt, so brach die Liebe des besseren Teiles der Gemeinde, der den Segen seiner herrlichen Predigten und seiner ernsten Seelsorge mit wachsender Dankbarkeit wahrgenommen hatte, mächtig hervor. Man strafte die Aufrührer und schalt sie „Mörder". Infolgedessen fiel auf diese ein solcher Schrecken, daß die ganze Agitation in sich zusammenbrach. Aber der dem kranken Seelsorger zugefügte leibliche Schade ließ sich dadurch nicht wieder gut machen.

Auf die Kunde von Kelbers Erkrankung eilten Cordes und Schwarz mit „Transit" (Eilpost) Mitte Januar 1860 nach Madrás, um dem kranken Bruder beizustehen und die Unruhen beizulegen, was ihnen auch mit Hilfe der alten Diakonen gelang. Sie bestätigten die Wahl des dritten Diakonen und stellten nach Unterdrückung der Streitschrift den Frieden in der Gemeinde wieder her. Zugleich suchten sie den ebenso leiblich wie geistig gebrochenen Missionar aufzurichten und redeten ihm sehr zu, seine Heimreise noch aufzuschieben und erst auf den Bergen einen Versuch zu machen, sich zu erholen. Aber der englische Arzt erklärte die sofortige und definitive Heimkehr des Kranken vor Eintritt der heißen Zeit für geboten, und Kelber wagte auch nicht mehr zu hoffen, daß er je wieder mit voller Kraft in Indien werde wirken können, weshalb er auch sogleich das Missionskollegium um seine Entlassung aus dem Missionsdienst und Befürwortung seines Gesuches bei seiner heimatlichen Kirchenbehörde um Wiederanstellung in der bayerischen Landeskirche bat. So verließ er schon am 23. März Madrás als Passagier des Segel- und Passagierschiffes „Cleveland". Dies Schiff wurde noch einmal in der Gegend der Insel Mauritius gesehen. Danach ist es spurlos verschwunden. Von keinem der Passagiere hat man je wieder etwas gehört. Es wird erzählt, daß ein von London nach Indien segelndes Schiff um dieselbe Zeit in denselben Gewässern verschwunden sei. Man nahm deshalb in London an, daß vielleicht die beiden Schiffe in dichtem Nebel aufeinander gestoßen seien und eines das andere in den Grund gebohrt habe (M.-Bl. 1861, 177 f.). Viele schöne und große Hoffnungen, welche man auf diesen reichbegabten, im Eifer um des Herrn Sache sich verzehrenden jungen Glaubensboten gesetzt, mußten mit ihm ins Meer versenkt werden — eines jener Missionsrätsel, die erst in der Ewigkeit ihre Lösung finden werden.

Nicht viel später, wenn auch nicht so tragisch, endete die Laufbahn Rydéns, der anfangs dem überlasteten Schwarz in Tandschäur und Tritschi half. Nach zwei Jahren übernahm er Tritschi selbständig, wo er mit Treue und Fleiß arbeitete. Aber auch nur kurze Zeit, denn er zog sich auf seinen vielen Reisen, die er trotz wohlmeinender Warnungen manchmal zu Fuß machte, durch Überanstrengung und Unvorsichtigkeit eine so anhaltende und gefährliche Krankheit zu, daß er — wie wir vorgreifend

bemerken — bald (Ostern 1860) das heiße Tritschi mit Kudelur vertauschen und im Jahre 1862 heimkehren mußte. Scheinbar genesen, kehrte er im Jahre 1864 wieder nach Indien zurück, aber schon nach kurzer Zeit brach das alte Leiden wieder aus und nötigte ihn 1866 zum definitiven Abschied von Indien. Auf der Heimreise kam er nur bis London, wo er am 1. Juni 1866 heimging.

So blieben von den fünfen nur Blomstrand und Stählin übrig. Ersterer war von Leipzig aus hauptsächlich mit dem „Litterarischen Departement“ betraut worden. Doch half er auch mit am Seminar durch theologischen Unterricht und in der Stationsarbeit durch zeitweilige Verwaltung von Trankebar (Sommer 1858) und des zu Trankebar gehörigen Filials Sandirapādi. Es war ein Zeichen großes Vertrauens, das man in Leipzig zu ihm hatte, daß er schon im ersten Jahre seiner indischen Wirksamkeit berufen wurde, an der Missionsleitung teilzunehmen. In seiner Demut faßte er dies Amt nie anders auf als einen Dienst, den er der Mission und den Brüdern leisten müsse. In unermüdlichem Fleiß und goldener Treue widmete er seine ganze Kraft und Zeit seinen Arbeiten. Trotz alledem hinderte ihn seine Zurückgezogenheit und der oben erwähnte persönliche Mangel, in rechte Berührung und Fühlung mit dem tamulischen Volke zu kommen und eine tiefer eingreifende praktische Wirksamkeit zu entfalten. Sein Hauptfach blieb deshalb von Anfang an die schriftstellerische Tätigkeit, der er je länger, desto ausschließlicher oblag, und in der er auch manche Frucht seines Fleißes zeitigte (S. Kap. 42).

Eine nachhaltige, tiefgehende und das ganze Werk fördernde Bewegung hat unter den fünfen nur einer hervorgerufen — Stählin. Dieser tüchtige, tatkräftige Missionar trat in dem Schulwesen der Mission bahnbrechend auf und hat durch die Reorganisation des Seminars einen mächtigen Impuls zu einer gedeihlichen Entwicklung des ganzen Schulwesens der Mission gegeben (Kap. 39.). An stählernem Fleiß und Arbeitskraft einem Origenes vergleichbar, unermüdlich im Aussinnen neuer Verbesserungen, unverdrossen in Ausführung der schwierigsten Aufgaben, begeistert für das Lehrfach, liebend und geliebt von seinen Schülern, so hat dieser kleine Mann in den wenigen (acht) Jahren seiner Wirksamkeit Großes geleistet und hätte noch viel ausrichten können, wenn nicht auch er bald (1866) heimgekehrt wäre. Doch der Abschluß seiner indischen Laufbahn liegt schon jenseits dieses Zeitraums. —

Die Geschichte dieser fünf Missionare zeigt uns, daß die wissenschaftliche Bildung der Missionare eine sehr wertvolle Mitgift ist, wertvoll namentlich für ein Volk wie das indische, wie sich das besonders bei Blomstrand und Stählin zum Segen des Werkes gezeigt hat. Aber sie tut es nicht allein. Neben dieser köstlichen Mitgift ist dem Missionar auch gesunder Menschenverstand, der sich in schwierigen Lagen immer zu-

rechtzufinden weiß, praktisches Geschick und „Angriffigkeit“ und manche andere Natur- und Gnadengabe nötig; aber unter allen seinen Eigenschaften steht oben an: die Geduld, zähe Ausdauer und Stetigkeit. Daß Cordes in den schwierigsten Lagen nicht zurückwich, sondern sich immer wieder zurecht fand, und daß er sowohl, als Schwarz und Kremmer in unermüdlicher Tätigkeit so lange aushielten und so stetig und geduldig Bausteine herzutrugen und zusammenfügten — das hat der lutherischen Tamulenmission ihren festen Aufbau gegeben. Sie sind die eigentlichen Gründer der erneuerten lutherischen Tamulenmission geworden.

38. Kapitel.

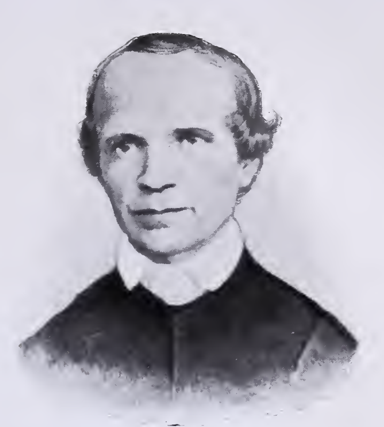
Die Verfassung der Mission.

1. Die Konferenz der Missionare.

Die Verfassungsfrage hat den meisten älteren Missionsgesellschaften in ihren Anfängen große Schwierigkeiten bereitet. So auch der Tamulenmission. Schon in früheren Kapiteln haben wir gezeigt (S. 74 und 131 ff), wie sich anfangs das Verhältnis der Dresdner Missionare zu ihrem Komitee und zu einander frei gestaltet hatte, in welcher Weise hierbei Grauls anfängliches Missionsideal von einer unabhängigen Missionskirche fördernd oder hindernd eingriff, und wie der erste Versuch der Einführung einer Konferenzverfassung im Jahre 1845 an dem Widerspruche eines Missionars gescheitert war. Erst am 30. September 1847 kam es auf Grauls „Rat“ in Trankebar zur eigentlichen Konstituierung der Konferenz. Die Missionare entwarfen die Statuten derselben, die von dem Dresdner Komitee am 17. Dezember 1847 kurz vor seiner Auflösung als einstweiliger Versuch einer Verfassung genehmigt wurden. Nach diesen Statuten stellt sich die Konferenz in der Leitung der indischen Angelegenheiten (sogar in betreff der Anstellung und Versetzung der Missionare) fast ganz unabhängig von der heimatlichen Behörde, der die Entscheidung nur bei neuen Geldbewilligungen vorbehalten bleibt.

Diese Einrichtung hatte für den Anfang das Gute, daß sie alle Missionare solidarisch mit einander verband und sie nötigte, sich selbst über die ersten Missionsgrundsätze zu verständigen. Aber sobald sich die Mission ausbreitete und schwierigere Aufgaben an sie herantraten, versagte ihre Kraft je länger, je mehr. Ihre und der Missionare Unabhängigkeit wurde ihre Klippe. Weil die Konferenz nur auf sich angewiesen war, so war sie auch nicht imstande, ihren Beschlüssen den nötigen Nachdruck zu geben. Jeder Missionar war gewohnt, in voller Selbständigkeit auf seiner Station zu schalten und zu walten. Wollte die Konferenz einem Mitgliede etwas gegen dessen Willen auftragen, wie z. B. eine Versetzung, so fehlte ihr alle


K. A. Ouchterlony,
Miss. in Pudukotei u. a. O. 1855—89.


D. A. Blomstrand,
Miss. in Trankebar 1858—85.


Wilhelm Stählin,
Miss. in Trankebar 1858—66.


G. Chr. Kelber,
Miss. in Madrás 1858—60.


Sven Rydén,
Miss. in Tritschinopoli u. a. O. 1858—66.

Missionare der zweiten Periode.

Macht, den Widerstrebenden zum Gehorsam zu bringen, wie wir das bei Glasells Versetzung nach Pudukötei sahen (S. 225).

Am empfindlichsten trat diese Ohnmacht der Konferenz bei Streitigkeiten hervor. Da sie hierbei jedesmal selbst mit in den Streit verwickelt und gespalten wurde, so war sie gar nicht imstande, ein Schiedsrichteramt auszuüben. Dies haben wir schon bei dem Kleiderstreit gesehen (S. 231). Damals schrieb Graul:

„Die Konferenzregierung in Trankebar ist ein Jammer alles Jammers und dazu kostspielig, da einer dem anderen selten etwas abzuschlagen wagt. Es ist niemand unter den Missionaren, dem man die Zügel der Regierung in die Hände legen könnte." Und: „Die Konferenz schadet der Mission. Sie ist fast ganz unabhängig vom Missionskollegium, das bloß das Recht der Unterstützung und allenfalls der Ermahnung hat, und hinwiederum ist jedes Mitglied so ziemlich unabhängig von der Missionskonferenz. Einen vollendeteren Independentismus kann man sich nicht denken."

Er machte deshalb den Vorschlag, zwei tüchtige, bekenntnistreue, wissenschaftlich und praktisch geschulte Theologen auszusenden, um sie mit der Leitung der Mission zu betrauen. Das Kollegium formulierte diesen richtigen Gedanken dahin, daß ein erfahrener und daheim schon bewährter Kirchenmann zum **Propst** der Trankebarer Mission ernannt werden solle. Dieser sollte Superintendent dieser Mission und Korrespondent des Kollegiums sein, die indischen Stationen regelmäßig visitieren und einen jährlichen Generalbericht über die Mission liefern.

Von da an (1850) war die Wahl eines Missionspropstes der Gegenstand vieler Gebete und Bemühungen. „Fände sich solch ein Mann" — sagte einmal Graul — „ich wollte ihn fußfällig bitten, den Ruf anzunehmen". Zwei eifrige Missionsfreunde in Mecklenburg, Herr von Oertzen-Leppin und Pastor Plaß-Serrahn machten Mitte der fünfziger Jahre eine noch jetzt bestehende Stiftung[1]) zur Besoldung eines Propstes. Man klopfte bei verschiedenen tüchtigen lutherischen Kirchenmännern an: z. B. den Pfarrern Eichhorn in Baden, Bingmann in Hessen-Darmstadt, Städelen in Bayern, Meyer in Mecklenburg u. a. — aber es war immer vergeblich. In manchen Fällen war wohl der Mangel an Opfersinn und Weitblick die Ursache dieses bedauerlichen Mißlingens, gegenüber welchem die Aussendung so vieler tüchtiger und erfahrener Kirchenmänner in England in oft viel schwierigere Missionsfelder sehr beschämend ist. Aber es sollte doch wohl der Gesellschaft gezeigt werden, daß ein solcher Missionsleiter aus den Missionaren selbst hervorwachsen müsse. Ein mit den Verhältnissen unbekannter, rasch zufahrender Mann hätte z. B. im Kastenstreit leicht großen Schaden anrichten können.

Aber so wie bisher konnte man es nicht fortgehen lassen. In bitteren Erfahrungen hatte Graul die Überzeugung gewonnen, daß es nicht an-

[1]) M.-Bl. 1859, 85. Sie belief sich Anfang 1902 auf 23602 Mark.

gehe, die ganze Mission auf das Prinzip der Freiwilligkeit zu stellen und die junge werdende Missionskirche sich selbst zu überlassen. Wie die heimatliche Missionsleitung das Organ der missionierenden Kirche ist, so hat sie nicht bloß das Recht, sondern auch die Pflicht, die unter den Heiden gepflanzte Tochterkirche so lange zu unterstützen und zu leiten, bis sie zum Mannesalter herangereift ist. Wie soll aber ein, wenn auch von den besten Absichten beseeltes Kollegium in der Heimat imstande sein, ein in fernen Landen befindliches Kirchen- und Schulwesen richtig zu leiten? Das vermag es nur, wenn eine im Missionsfelde eingesetzte Missionsleitung ihm an die Hand geht und zwar, wie Graul später (1855) schreibt: eine „inländische Oberbehörde, die wenigstens in der kirchlichen Rechtspflege, in Ehesachen und Kirchenzuchtssachen usw. die letzte Instanz bildet;" für diese Behörde soll dann das Kollegium die letzte Instanz bilden.

Diese Erwägungen führten das Kollegium dazu, zunächst wenigstens die Konferenz in Trankebar zu stärken und in nähere Beziehung zu sich zu setzen, indem es 1854 „bis zur Gewinnung eines passenden Mannes für die Leitung der Mission" **Cordes** zum „Senior" und ständigen Präses der Konferenz ernannte und ihm den Auftrag gab, bei den Verhandlungen das Kollegium zu vertreten; dagegen sagte es ihm die erforderliche Unterstützung in seinem Amte zu. Zugleich ordnete es an, daß die neuausgesandten Missionare in den ersten zwei Jahren nur eine beratende Stimme haben sollten, eine beschlußfassende erst nach bestandenem Examen in der tamulischen Sprache.[1] Dies war ein Schritt in der rechten Richtung, allein bei der damaligen Zusammensetzung der Konferenz und den bald ausbrechenden Streitigkeiten wurde dadurch wenig gebessert. Und ihrem Leiter fehlte bei allen seinen trefflichen Eigenschaften doch die Macht einer alle anderen weit überragenden und begeisternden Persönlichkeit, so daß er sie alle mit sich hätte fortreißen können.

Die Konferenz tagte regelmäßig alle Jahre in den kühlen Monaten Januar oder Februar und, wenn sonst etwas Wichtiges vorlag, auch im Sommer als sogenannte Plenarkonferenz, an der alle Missionare teilnehmen mußten. Aber bei diesen Konferenzen zogen sich bei Meinungsverschiedenheiten die Verhandlungen oft ins Unendliche (S. 320). In der übrigen Zeit des Jahres wurden die laufenden Geschäfte durch Beratung der in und bei Trankebar wohnenden Brüder erledigt, und wichtigere Fragen durch Zirkulare allen Mitgliedern mitgeteilt. Aber auch bei diesen schriftlichen Abstimmungen wuchsen besonders während des Kastenstreites oft die vota zu bogenlangen Erörterungen, die es dem Vorsitzenden unmöglich

---

[1]) Hierzu war damals erfordert: 1. die Fähigkeit, eine tamulische Predigt und Katechese frei zu halten, 2. eine Unterredung in tamulischer Sprache. Letzteres Erfordernis wurde später noch verschärft: Prüfung in tamulischer Grammatik und in der Erklärung eines klassischen Werkes.

machten, manche Beratungen überhaupt zu einem Abschluß zu bringen. So wurde der Knoten immer verwickelter, bis die durch den Kastenstreit herbeigeführte Krisis zur Spaltung und zur Aufhebung der Konferenz führte (S. 325). Sie hatte sich überlebt und schließlich ihr eigenes Grab gegraben.

Dieser Verlauf der Konferenzregierung berechtigt aber keineswegs zu dem Schlusse, daß sie gar nichts geleistet habe. Ihre wichtigste Aufgabe war die Leitung des tamulischen Kirchenwesens. Bei dieser kam es ihr sehr zu statten, daß alle ihre Glieder in bezug auf die bekenntnismäßige Lehre und kirchliche Stellung, sowie auch, wenigstens bis zum Ausbruch des Kastenstreites, in bezug auf den Anschluß an die alte dänisch-hallesche Tradition einig waren. In Lehrfragen gab es unter den Missionaren keine wesentliche Differenz; höchstens wurden gelegentlich Bedenken laut ob dieser oder jener Bruder in bezug auf eschatologische Fragen (Lehre vom Antichrist) oder ob einer von den jüngeren (z. B. betreffs seiner Stellung zur v. Hofmannschen Versöhnungslehre) in seinen Predigten sich korrekt und bekenntnisgemäß ausgedrückt habe. Deshalb konnten sie trotz mancher Verschiedenheit in der Praxis sich doch über die Hauptfragen der Gemeinde-erbauung und -Leitung verständigen: über Gottesdienste, Kirchensprache, Gebrauch der Übersetzungen von Fabricius, Kirchenzucht, Unterricht und Unterstützung der Katechumenen, Aufnahme von Gliedern anderer Konfessionen u. a. Von Anfang an war Gründung neuer Stationen, Aufnahme neuer Gemeinden, seit 1852 auch die Prüfung, Anstellung und Besoldung der eingeborenen Gehilfen Sache der Konferenz (S. 236. 298).

Schon 1849 hatte man einen Anfang gemacht mit Einführung einer Gemeindesteuer; noch eingehender beschäftigte man sich Januar 1855 mit der Frage der Organisation der Gemeinden, die wir in Kapitel 39 darstellen werden. Auf Schwarz' Vorschlag wurde am 1. September 1853 eine Witwen- und Waisenkasse für die eingeborenen Missionsdiener begründet; im Jahre 1855 erließ auf Antrag der Konferenz das Kollegium eine Ordnung der persönlichen Bewilligungen für die Missionare und ihre Kinder. Später machte man sich daran, das ganze Eigentum der Mission in liegenden Gründen und Gebäuden zu katastrieren, doch als man alle Dokumente auf den Namen der Konferenz umschreiben lassen wollte, scheiterte dies an der Weigerung der Regierung, die Konferenz als juristische Person anzuerkennen. So mußte man sich noch 40 Jahre lang damit behelfen, die Dokumente auf den Namen der einzelnen Missionare mit dem Zusatz: „on behalf of the Leipzig Ev. Lutheran Mission“ (zum Besten der L. E. L. M.), schreiben zu lassen. (Erst in neuester Zeit konnte dies besser geregelt werden.) Viel unsägliche Mühe machten die Ehesachen. Da damals das Eherecht der indischen Christen noch nicht staatlich geordnet war[1]) und keine Ehescheidung auf gerichtlichem Wege er-

[1]) Dies geschah am 1. Juli 1864 (M.-Bl. 1865, 228).

langt werden konnte, so fiel der Konferenz (wie vormals den lutherischen Konsistorien in der Heimat) die undankbare Aufgabe zu, die verwickelten Ehestreitigkeiten der tamulischen Christen zu ordnen, und das brachte sie wegen der Unzuverlässigkeit der Eingeborenen und wegen der mangelnden weltlichen Autorität bei Ehescheidungen oft in recht mißliche Lagen. An Arbeit hat es demnach der Konferenz nicht gefehlt; der Löwenanteil derselben fiel ihrem Vorsitzenden zu. Sie hat trotz vieler Mängel einen nicht unerheblichen Anteil an der Wiederbegründung des Werkes der Väter.

2. Der Missionskirchenrat in Trankebar.

Die Konferenznöte in den Jahren 1854—56, sowie die vergeblichen Versuche, einen Propst in der Heimat zu finden, brachten Anfang 1857 schließlich das Kollegium zu dem Entschluß, statt der Konferenz einen Missionskirchenrat einzusetzen, dem „bis auf weiteres" die Leitung der gesamten evangel.-lutherischen Mission in Ostindien übertragen werden sollte. Im Laufe des Jahres 1858 arbeitete Graul unter Zuziehung des im Herbste dieses Jahres nach Deutschland gekommenen Cordes die Instruktion dieser Missionsbehörde sorgfältig aus. Dieselbe ist datiert vom 15. August 1857 und im M.-Bl. 1857, 318 ff., vergl. auch 1859, 81 ff., abgedruckt. Wir entnehmen ihr nur folgendes:

Dem Aufsichtsamte des Missionskirchenrates „sollen die Befugnisse zustehen, die in der heimischen Kirche zu dem Amte der Superintendenten gehören, unter den näheren Bestimmungen, welche durch die kollegiale Eigenschaft dieser Superintendenz bedingt sind." „Der Missionskirchenrat wird von dem Kollegium eingesetzt und steht unter der Aufsicht desselben, als ihm verantwortlich für seine Amtsführung. Samt dem Kollegium ist der Missionskirchenrat in seiner gesamten Tätigkeit an das Bekenntnis der evang.-lutherischen Kirche gebunden. Leitende Grundsätze für seine Verwaltung können nicht in Kraft treten, ohne daß zuvor die einzurichtende Synode darüber gehört und demnächst die Bestätigung des Kollegiums erteilt worden ist."

Der Missionskirchenrat setzt sich für die nächste Zeit zusammen aus fünf (später aus drei) vom Kollegium ernannten Mitgliedern, unter denen der ebenfalls vom Kollegium ernannte Senior den Vorsitz führt. Sein Sitz ist in Trankebar, und die Mitglieder müssen so nahe beieinander wohnen, daß sie an den Sitzungen leicht teilnehmen können. Die Leitung der Mission sollte möglichst durch persönliche Einwirkung ausgeübt werden. Seine Aufgaben sind: Visitation, Aufsicht über das Innehalten der Gemeinde- und Gottesdienstordnung, Prüfung, Anstellung und Versetzung der Missionsdiener, Aufsicht über Katechumenat, Schulwesen, Amtstätigkeit der Missionare, Eigentum der Mission, Rechnungswesen usw.

Neben dem Missionskirchenrat ist die alljährlich sich versammelnde Synode aller Missionare nur ein beratender Körper. Der Senior ist ihr Präsident ex officio. Sie soll dazu dienen, sich über leitende Grundsätze zu verständigen und über Agende und Liturgie mitzuberaten, etwaige Beschwerden einzelner Brüder in brüderlicher Weise zum Austrag zu bringen u. a. Doch ist der Kirchenrat an ihre Beschlüsse nicht gebunden. Diese erhalten erst durch die Bestätigung des Kollegiums Rechtskraft . . .

Alles dies sind reiflich durchdachte und den Verhältnissen angepaßte Bestimmungen, die sich im Laufe der Zeit gut bewährt haben. Zuerst (im Juli 1857) dachte man daran, den Missionskirchenrat aus fünf Männern bestehen zu lassen, die eine Vereinigung von Alter und Jugend, milder und strenger Kastenpraxis darstellen sollten: Cordes, Baierlein, Blomstrand, Stählin, Wendlandt. Aber weil Baierlein und Stählin an den letzten Konflikten des Kastenstreites sich sehr beteiligt hatten, und weil Wendlandt sich beharrlich weigerte einzutreten, so wurde er schließlich nach der Weisung des Kollegiums (Juni 1858) aus den drei Männern: Cordes, Kremmer und Blomstrand, gebildet.

Der Zusammenbruch der Konferenz hatte der neuen Einrichtung den Weg gebahnt. Abgesehen von Ochs und seinen Parteigenossen, wurde sie von den Missionaren freudig begrüßt. Am 2. September trat der Missionskirchenrat zur ersten Sitzung zusammen. Das erste Protokoll beginnt mit den Worten:

„J. N. J. Trankebar, 2. September 1858. Heute morgen deutscher Gottesdienst, in dem Cordes predigte über Gal. 3, 15—22. Hierauf trat der Missionskirchenrat mit Gottes Wort (Ps. 121. 122.) und Gebet zusammen. Es wurden zunächst die die Einsetzung des Missionskirchenrates betreffenden Stellen aus den Schreiben des Hochw. Miss.-Kollegiums verlesen . . . . . Blomstrand gab eine Erklärung ab, daß er nur provisorisch eintrete, da er hoffe und wünsche, daß Br. Stählin, der für diesen Posten viel tüchtiger und begabter sei als er, später doch in den Kirchenrat eintreten möge, worauf er dann zurücktreten wolle.

Unter Cordes' klarer und besonnener Leitung entfaltete nun der Missionskirchenrat eine rege und segensreiche Tätigkeit. Seine Aufgabe war zunächst keine leichte. Die Mission war durch den Kastenstreit in zwei sich gegenseitig befehdende Parteien gespalten. Man mußte sich vor allem mit der die Einheit des Werkes bedrohenden, ja die Vorherrschaft in der Mission beanspruchenden Ochs'schen Partei auseinandersetzen. Wenn diese gefährliche Krisis überwunden wurde, ohne daß der Bruderkampf aufs neue ausbrach, überwunden in der Weise, daß zwar die schon vorher drohenden Verluste an Missionaren trotz aller versöhnlichen Milde nicht vermieden wurden, aber doch die Missionskirche im großen und ganzen ungeschädigt daraus hervorging und daß für sie nun eine Zeit friedlicher und gedeihlicher Weiterentwicklung anbrach, so war das nicht zum wenigsten das Verdienst des Missionskirchenrates. Und an diesem Erfolge hatte Cordes' Scharfblick, Geduld und Erfahrung besonderen Anteil. Er betont jedoch ausdrücklich, wie sehr ihm diese Friedensarbeit durch das harmonische Zusammenwirken mit den anderen zwei Mitgliedern erleichtert wurde.

„Ich kann mir," schreibt er 1859, „keine besseren Kollegen wünschen. Blomstrands Mängel werden durch seine nüchterne, lutherische Innigkeit gar sehr aufgewogen. Im Praktischen ist Kremmer der treueste und fleißigste Gehilfe. Noch nie ist etwas wie Zank unter uns vorgekommen, selten eine Differenz, und diese ist fast immer nur ergänzender Art."

Von nicht geringerer Bedeutung für das Friedenswerk des Missionskirchenrates war der Rückhalt und das Einverständnis, das er bei der **Synode** fand. Die Synode trat an die Stelle der früheren Plenarkonferenzen, wenn auch ihre Befugnisse anderer Art waren. Was an jenen gut und heilsam war, nämlich die persönliche Berührung der Missionare, sowie ihre Anteilnahme an allen Vorgängen und brennenden Fragen in der Mission, das wurde in der Einrichtung der Synode bewahrt, ohne daß diese so wie früher in die Funktionen der Missionsleitung hemmend eingreifen konnte. Im Gegenteil wurde nun die beratende Versammlung der Synode der Boden, wo sich die Missionsleitung mit den anderen Missionaren verständigen konnte, indem sie einerseits in ihrem Verwaltungsbericht den Missionaren einen Einblick in ihre Tätigkeit gewährte, andrerseits diesen Gelegenheit bot, etwaige Bedenken und Fragen in betreff derselben durch offene Aussprache zu heben und durch Mitteilung ihrer Erfahrungen und Ratschläge fördernd auf das Ganze einzuwirken.

Dies zeigte sich sogleich bei der *ersten Synode*, für welche *Cordes* eine Geschäftsordnung ausgearbeitet hatte. Zwar war diese erste Zusammenkunft nicht eine volle und offizielle Synode, weil sich Ochs, Baierlein und Wendlandt weigerten an ihr teilzunehmen, aber die *brüderliche Besprechung*, zu welcher sich die übrigen neun Missionare in *Trankebar* vom 15. bis 19. Februar 1859 vereinigten, entsprach doch ganz der Aufgabe und dem Zweck einer regelrechten Synode. In ihr wurde der *Übergang aus der alten in die neue Verfassung perfekt*, und das war besonders für die Missionare wichtig, die, obwohl dankbar für die bessere Ordnung der Dinge, doch nicht mit einem Male die früher genossenen Freiheiten und Vorrechte verschmerzen konnten.

Das Friedenswerk des Missionskirchenrates zur Beendigung des Kastenstreites wurde durch allgemeine Zustimmung besiegelt. An den Bericht des Seniors über die Konstituierung des Missionskirchenrates und seine fünfmonatliche Tätigkeit schloß sich eine lebhafte Besprechung über die damalige Lage der Mission, die Kastenfrage, den „Entscheid", dessen Aufhebung einige Brüder wünschten, die Ordination der eingeborenen Kandidaten, Besoldung von Missionsdienern, Einrichtung einer Druckerei, Ausarbeitung einer Liturgie usw. Hierbei wurde der wichtige Beschluß gefaßt, immer am 9. Juli *ein allgemeines Missionsdankfest* zu feiern (wie das schon *Rhenius* in Madrás getan hatte). Ein Hauch des Friedens, den man in Trankebar lange schmerzlich entbehrt hatte, wehte durch die kleine Schar, und mit bewegtem Herzen sprach am Schluß *Schwarz*, als der älteste nicht zum Missionskirchenrat gehörende Missionar, dem Vorsitzenden den Dank der Synodalen aus für die Hingebung und Geduld, mit der er die Synode geleitet habe, und versicherte ihn des vollen Vertrauens aller Brüder. Der Segen des 133. Psalms krönte die Synode.

Ja, „Zwietracht verzehrt, Eintracht ernährt". Dies kann man nirgends so eindringlich erfahren als auf dem Missionsgebiete im Kampfe in den vordersten Reihen gegen die Bollwerke des Teufels.

Bald nach der Synode kamen die schweren Tage des Austrittes, bezw. des Wegganges der vier Missionare Ochs, Wendlandt, Appelt und Meischel und des dadurch entstandenen Arbeitermangels. Die Schwierigkeit der Verteilung der Arbeit auf die disponiblen Kräfte war um so größer, als im Jahre 1859 drei Missionare: Schwarz, Ouchterlony und Kelber längere oder kürzere Zeit krank waren. Den Löwenanteil bekam aber doch Schwarz, der im September nach Mājáweram versetzt wurde und dann von Meischel auch noch Kumbakōnam und Manikrāmam übernahm (S. 286).

Auch Cordes griff mit neuer Kraft ein. Er schreibt darüber in seinen dem Verfasser zur Verfügung gestellten „Notizen aus meinem Leben", denen dieser schon manche wertvolle Bemerkung entnommen hat:

„Der Missionskirchenrat hatte es für seine nächste Aufgabe gehalten, in allen streitigen Punkten so rücksichtsvoll und versöhnlich als möglich vorzugehen, war aber nicht imstande gewesen, die erwähnten Austritte des Jahres 1859 zu verhindern, so daß die übrigen Brüder die vakanten Stationen mit versorgen mußten; namentlich mußte ich als Senior vielfach allerlei Lücken ausfüllen und selbst auf entfernten Stationen mit Rat und Tat aushelfen . . . Wenn ich aber nicht zu reisen hatte, so nahmen doch die Sitzungen, die schriftlichen und sonstigen Arbeiten des Missionskirchenrates mich so sehr in Anspruch, daß ich kaum Zeit für die nötigste Pflege meiner Gemeinde behielt. Dennoch waren die Anfangsjahre dieser neuen Periode (seit Einsetzung des Missionskirchenrates) nächst den ersten arbeitsvollen Jahren 1841—1846, da Gott mir so wunderbar die Wege gebahnt und meinen Eintritt in die Mission gesegnet hatte, die schönsten Jahre meines Missionslebens. Konnte doch nun in Frieden gearbeitet werden und in der gewissen Hoffnung, daß es nicht umsonst sein, sondern bleibenden Erfolg haben werde. Die nunmehrige Verfassung gewährte auch alle mögliche Sicherheit, daß nicht nur alle vorkommenden Fragen durch alle Instanzen gründlich behandelt, sondern auch die Resultate dieser Behandlung schließlich festgestellt und ausgeführt werden würden."

Die langen, reichhaltigen Protokolle über die Sitzungen des Kirchenrates bestätigen diese Notizen vollständig.

Ende März 1859 erließ der Missionskirchenrat eine Art Hirtenbrief an sämtliche Gemeinden, in welchem er ihnen Mitteilung machte von seiner Einsetzung und besonders von dem ihm gewordenen Auftrag, sämtliche Gemeinden alle zwei Jahre zu visitieren. Cordes arbeitete eine Visitationsordnung nach dem Vorbilde der evang.-lutherischen Kirche in Preußen aus. Sobald das Kollegium sie genehmigt hatte, begann er die Visitationen, zuerst (28. August 1859) in Madrás, dann im Oktober in Mājáweram und im August 1860 in den westlichen Gemeinden. An diesen Visitationen beteiligten sich die tamulischen Gehilfen und Gemeinden mit lebhaftem Interesse.

Wie nun alsbald auch in den Gemeinden und noch mehr im Schul-

wesen, in der besseren Ausbildung und strammeren Leitung der Missionsdiener, der Begründung eines tamulischen Predigtamtes, der Herstellung einer tamulischen Litteratur u. a. m. sich unter dem Schutze der neuen Ordnung eine rege, friedsame Arbeit entfaltete und viel lange Versäumtes mit doppeltem Eifer nachgeholt wurde, das werden wir in den folgenden Kapiteln noch näher darlegen. Auch der Ausbau der Stationen, der während der Streitigkeiten fast ganz darniederlag, nahm nun einen beschleunigten Fortgang. Wir nennen nur das Missionsgehöft und Missionshaus in Tandschäur, das zu einer selbständigen Station erhoben wurde, den Bau eines netten Kirchleins in Kudelur durch Baierlein und einer Kapelle in Manikrāmam, des Seminargebäudes in Trankebar u. a.

Mit Freuden beobachtete das Missionskollegium aus der Ferne diese sich immer reicher entfaltende, Hoffnung erweckende Tätigkeit des Missionskirchenrates und versäumte nicht, dem oft vor schwere Fragen und große Aufgaben gestellten Senior mit Rat und Tat beizustehen. Nach den vielen Klagen, die oft über die frühere Verfassung in Leipzig laut geworden waren, gewinnt folgendes Zeugnis des Kollegiums vor der Generalversammlung 1859 um so mehr an Gewicht:

„Man müsse bekennen, daß man jetzt weit weniger als früher das Bedürfnis eines Propstes fühle, denn dem Missionskirchenrat könne man das Zeugnis nicht versagen, daß er seine schwierige Aufgabe mit einer über Erwarten großen Weisheit löse. Wer weiß, ob wir darin, daß es uns nicht gelungen ist, einen Propst zu finden, nicht eine Führung Gottes dankbar zu verehren haben?"

Nach dieser Darlegung werden wir die Berechtigung des Urteiles von Cordes nicht ableugnen können, womit wir diesen Abschnitt schließen:

„Unstreitig begann mit dem Jahre 1858, und namentlich mit der Eröffnung des Missionskirchenrates, eine ganz neue Periode unserer Mission. Wohl war schon vorher von uns Missionaren einzeln das Möglichste gethan, um das Werk nach innen und nach außen so zu gestalten, wie es jedem am angemessensten schien. Aber nun konnte besser verhindert werden, daß keine dieser wohlgemeinten Einzelbestrebungen wieder zu wilden, zerstörenden Wassern wurde, sondern es war nun die Möglichkeit gegeben, daß sie, in Ein Bett gemeinsamer Bestrebungen geleitet, so verliefen, daß dadurch die Aufgabe unseres ganzen Liebeswerkes wahrhaft gefördert wurde."

39. Kapitel.

Die Heidenpredigt.

Ehe wir von der Ausübung dieser wichtigsten Missionsarbeit reden, müssen wir erst einen Blick auf das zu bearbeitende Missionsfeld werfen. Im Tamulenland ist die Heidenpredigt einerseits so leicht, andrerseits aber auch so schwer, wie in wenig anderen Heidenländern: leicht, weil das ganze Land, alle Städte und Flecken, Straßen und Märkte der Heiden-

predigt offenstehen. Auch schon vor Einführung der Eisenbahn in Südindien (etwa 1857). boten wenigstens die die Städte verbindenden Hauptstraßen sichere, in der trocknen Zeit immer gangbare Verkehrswege, und der bekannte Ochsenwagen und Palankin waren hinreichende Verkehrsmittel, mit denen man sogar die meisten Dörfer erreichen konnte. Gerade die langsame Art zu reisen und der Aufenthalt in den Ruhehäusern während der heißen Tageszeit dienten dazu, den Missionar mit allerlei Volk in Berührung zu bringen. Die Tamulen sind aber ein so neugieriges und redseliges, ein so geistig gewecktes und religiös angelegtes Volk, daß es nicht schwer hält, mit hoch und niedrig, gelehrt und ungelehrt eine Unterredung über religiöse Dinge anzuknüpfen. Dies haben sich die Missionare in Indien von jeher zu nutze gemacht.

Aber auf der anderen Seite treten ihnen hier bei der Hauptmasse des Volkes bergehohe Schwierigkeiten entgegen, die die Heidenpredigt in diesem Lande zu einer der schwersten Aufgaben machen. Wir haben schon oben S. 104 f. darauf hingewiesen, welche große Macht die Religion in dem tamulischen Volksleben erlangt hat. Das bezeugen die großartigen Tempel, die sich an den Hauptsitzen der Brahmanen finden, die Stätten eines ununterbrochenen Götzendienstes und prunkvoller Götzenfeste. Sie sind sozusagen der Riesenleib der brahmanischen Religion. Und daß dieser Riesenleib von einer gewaltigen Geistesmacht beseelt war und zum Teil noch jetzt ist, das beweist sowohl die alte, durch und durch von religiösem Geiste getragene reichhaltige Litteratur der Tamulen, reich an phantastischen Göttersagen, wie an Werken haarspaltender Philosophie und mystischer Versenkung in Gott, als auch die noch jetzt von der Religion beherrschte Volkssitte und der immer noch weitgehende Einfluß der Priesterschaft.

Die bestrickende Kraft der indischen Religion liegt in ihrer Verschmelzung mit dem indischen Volkstum und ihrer Anpassung an den natürlichen Menschen. Jedem Verlangen des Hindu weiß sie entgegenzukommen. Sie schmeichelt der Sinnlichkeit, sogar der wilden ungezügelten Fleischeslust in ihren schlüpfrigen Göttersagen, Festen und Orgien; dem grübelnden Verstand bietet sie ihre tiefsinnigen, spitzfindigen Philosopheme, dem Asketen ihre oft staunenswerten Bußübungen, dem Mystiker die Geheimnisse einer bilderreichen Beschaulichkeit, der gedankenlosen schaulustigen Menge ihren Zeremoniendienst. (Graul, Reise IV, 144).

Darum fühlt sich der gewöhnliche Hindu in seiner Religion so wohl wie in seiner Haut. Nehmen wir dazu die indische Kaste, die alle ihre Glieder wie mit eisernen Ketten aneinander fesselt und an den Machtspruch des Priesters bindet, so daß dem einzelnen alle freie Bewegung unmöglich gemacht wird, so muß uns das indische Heidentum wie ein Riesenbollwerk vorkommen, das aller Angriffe von außen spottet, und wir können es wohl begreifen, daß selbst einzelne Missionare, wie z. B. der Jesuit Abbé Dubois, die „Bekehrung der Hindus für unmöglich“ erklärt haben. Dies macht es aber auch erklärlich, daß die außerhalb dieser Festung be-

findlichen niedrigen Volksklassen, die Parias, Schānār u. a., und solche Bergvölker wie die Kols, Santals u. a., die einem finsteren Teufelsdienst ergeben sind, sich dem Christentum viel zugänglicher erwiesen haben als die höheren Kasten.

Und doch gilt auch dem Brahmanismus und besonders dem in Südindien herrschenden Siwaismus das Wort: „Alles Fleisch ist Heu. Das Heu verdorrt.“ Am Ende des 18. Jahrhunderts war wohl auch infolge der vielen politischen Umwälzungen der Baum des Brahmanismus fast erstorben. Viele Pagoden waren im Verfall, viel Tempelgut war von gewissenlosen Priestern entwendet worden, und die Feste hatten ihre Zugkraft und ihren Glanz verloren. Wer waren da die Leute, die im Anfang des vorigen Jahrhunderts den erstorbenen Baum wieder umgruben, düngten und bewässerten, so daß er aufs neue zu grünen anfing? Das waren — die christlichen Engländer.

Es war die ostindische Handelskompanie, die aus Furcht vor der Macht der Brahmanen und aus der niedrigsten Gewinnsucht die schmachvolle Politik offener Unterstützung des Heidentums einschlug. So z. B. verwaltete dieselbe im Anfang des vorigen Jahrhunderts in der Madrás-Präsidentschaft 8280 Tempel, von denen sie eine Jahreseinnahme von 431 107 Rupien hatte und für die sie jährlich 876 780 Rupien, also das doppelte, ausgab zur Reparatur der Gebäude und der Götzen, für Salböl, Lichter usw. und zum Unterhalt der Priester und — Bajaderen! Englische Beamte schenkten den Götzen Weihgeschenke und begleiteten die Götzenwagen bei den Prozessionen. Das Militär salutierte und schoß „Königliche Salute zu Ehren der Götzen“ usw. (M.-Bl. 1853, 157 ff. 1855, 28 f.).

Durch diese schmachvolle Politik erstarkte „das Heidentum nicht wenig und das Christentum geriet in äußerste Verachtung“. Trotz aller Proteste der Missionare und trotz mancher Verordnungen der Regierung (1833: Befehl, die Verbindung mit dem Götzendienst aufzugeben, und 1840: Verbot der Pilgertaxen) dauerte dieser Mißbrauch doch noch an vielen Orten bis zum Militäraufstand (1857) fort. Man kann sich denken, wie sehr dadurch der Widerstand der Heiden gegen die Missionare gestärkt und die Predigttätigkeit erschwert wurde. Man muß sich wundern, wenn überhaupt in dieser Zeit Heiden bekehrt wurden.

Daß gegenüber einem so reich ausgestatteten Kulturvolke, wie den Indern, der Heidenprediger eine besondere Vorbildung brauchte, das war den Leitern der Leipziger Mission von Anfang an klar. Darum ließ sich Graul keine Mühe verdrießen, erst selbst in das Labyrinth des indischen Heidentums einzudringen, um dann anderen den Faden der Ariadne in die Hand geben zu können. Er wird nicht müde, immer wieder zu betonen, daß der Heidenprediger vor allem einer genauen Kenntnis der tamulischen Sprache und Litteratur bedarf. Auch seine Missionare sind durchdrungen von der Notwendigkeit, den Hinduismus genau zu studieren; besonders Ochs und Baierlein beschäftigten sich viel damit,

wie das auch viele von ihnen im Missionsblatte veröffentlichte Artikel über indische Religion, Sitten und Gebräuche beweisen.

Ochs schreibt darüber einmal: „In Indien hat man es mit einem Feinde zu tun, der in seiner stolzen Veste des Fremdlings spottet. Man muß ihn innerhalb der Veste angreifen und deshalb mit dem ganzen Bau der Festungswerke und den schwachen Seiten desselben bekannt sein."

Obgleich von der Missionsleitung immer und immer wieder betont wird, daß die Heidenpredigt die Hauptsache in der Missionsarbeit sein müsse und auch die Missionare davon durchdrungen sind, kam es doch in dieser Periode nicht zu einer regelmäßigen, alle Stationen umfassenden evangelistischen Tätigkeit. Warum nicht? Die Missionare glaubten, daß ihnen durch göttliche Fügung fürs erste ein anderer Weg gewiesen sei. Durch den Eintritt in das Erbe der dänisch-halleschen Mission war ihnen die unabweisliche Aufgabe gestellt, die überkommenen Gemeinden zu pflegen und in die neue kirchliche Ordnung überzuleiten. Wo hätten Cordes, Schwarz und Kremmer im Anfang ihrer Tätigkeit Zeit und Kraft hernehmen können, zu einer regelmäßigen evangelistischen Tätigkeit? Der mit besonderen Arbeiten aller Art überlastete Cordes ist überhaupt nie recht dazu gekommen, und die meisten anderen Missionare konnten nur zeitweise oder nebenbei auf ihren pastoralen Reisen den Heiden predigen. Aber freilich machten manche aus der Not eine Tugend und stellten die Heidenpredigt als weniger notwendig zurück. Hierin war es schon bei Ochs besser, der nur eine kleine Gemeinde zu versorgen hatte und mitten unter Heiden wohnte. Dieser hat in seiner besseren Zeit in und um Mājāweram den Heiden eifrig und mit praktischem Geschick gepredigt, aber zu weiteren und regelmäßigen Predigtreisen in seinem Distrikt scheint auch er nicht gekommen zu sein.

Der eigentliche erste Heidenprediger, der auch einige rasche Erfolge erzielte, war Mylius, dessen geistliche Persönlichkeit, glühender Eifer und hingebende Liebe besonders die armen Parias von Tirumenjānam und Pudenur anzog (S. 186). Größere Predigtreisen unternahm Kremmer, nachdem er seine große Gemeinde einigermaßen in Ordnung gebracht hatte. Er reiste 1850—1856, allerdings auch in pastoralem Interesse, viel zwischen Madrás und Sadrás, ja bis nach Kudelur hin. Auch Schwarz und Ouchterlony, die ja fast immer Reiseprediger waren, trugen auf ihren vielen Reisen im Westen das Evangelium in ferne Gegenden. Da Baierlein durch seine kleine Gemeinde in Kudelur nur wenig in Anspruch genommen war, so konnte er viel mehr als seine Kollegen sich in und um Kudelur und dem dazu gehörenden großen Distrikt (Provinz Süd-Arkot) der Heidenpredigt widmen. Hierbei kam ihm sehr zu statten, daß er es verstand, wie mit den Engländern, so auch mit den Brahmanen und anderen vornehmen Tamulen umzugehen und sich bei ihnen Gehör zu verschaffen. —

Wie übten die Missionare diese Tätigkeit aus? Entweder gehen sie von ihrem Stationsort aus zu den umwohnenden Heiden, begleitet von einem oder mehreren eingeborenen Gehilfen, besonders redegewandten und sangeslustigen Lehrern und Katecheten, die durch den Gesang tamulischer Volksmelodien bald eine Zuhörerschaft herbeilocken; oder sie halten auf ihren Reisen Unterredungen mit den Heiden, wo sich gerade Gelegenheit bietet, vor den Ruhehäusern und Schulen, an Straßenecken oder unter schattigen Bäumen usw. Baierlein predigt oft in einer steinernen Vorhalle vor dem Tempel in einer Vorstadt von Kudelur den dort sich versammelnden Brahmanen, vergißt aber auch die Grundbesitzer (Redtis) benachbarter Dörfer nicht. Er berichtet von einem interessanten, in die Tiefe gehenden Gespräch mit dem obersten tamulischen Beamten (Seristadar) in Kudelur (M.-Bl. 1857, 215 ff.) u. a. Ouchterlony hat Unterredungen mit dem Rādscha in Pudukōtei und einem Palast-Brahmanen. Doch benutzt man auch Götzenfeste in Majáweram, Tirumenjānam, Tiruwālur u. a., um vor größeren Massen zu reden und Schriften zu verteilen.

Die Heidenprediger suchen gewöhnlich für ihr Gespräch eine Anknüpfung, von der sie ausgehen. Ochs bemerkt, daß es in Indien nicht angehe, so wie unter Israel unmittelbar mit der Verkündigung von Jesu Tod und Auferstehung anzufangen. Er hat oft die Erfahrung gemacht, daß auch die Tamulen ein Gottesbewußtsein haben, wie das Römer 1, 19 bezeichnete. Er knüpft deshalb z. B. an die Gewohnheit der Tamulen, bei Unglücksfällen nicht einen so oder so benannten Götzen anzurufen, sondern den „Ahndawer“ d. h. den Herrscher. Schwarz findet es unpassend, über den Götzendienst zu spotten, man müsse die Liebe durchfühlen. Alle sind aber darin einig, daß die Hauptsache immer die frohe Botschaft von dem in Christo erschienenen Heil, der durch Christi Tod und Auferstehung bewirkten Versöhnung sein müsse.

Sie wenden sich mit ihrer Predigt meistens zuerst an Sudras, weil diese den Kern des Volkes ausmachen (S. 106), aber auch an Brahmanen, welche teils abgefeimte, in allen Lastern erfahrene Tempelpriester, teils tugendstolze Büßer, teils wissensstolze Gelehrte, teils ehrgeizige Beamte sind; daneben auch an Muhammedaner, die zwar der Predigt gegen den Götzendienst zustimmen, aber sobald die Rede auf Christum kommt, widersprechen. Aber auch die armen, tiefgesunkenen, in Schmutz, Trunksucht und Unzucht, Unwissenheit und Teufelsdienst verkommenen Parias in den Tscheries werden nicht vergessen.

Der Erfolg ist ein verschiedener: manchmal allgemeiner Beifall oder stumme Zustimmung, viel öfter aber Widerspruch, Streitgespräch, Lästerung, seltener Steinwürfe. Sofortige Bekehrung niemals. Das Haupthindernis ist der weltliche, fleischliche und oberflächliche Sinn der großen Menge, die Feindschaft der Priester und die Furcht vor Ausschluß aus der Kaste.

Doch fehlt es nicht an Erfolgen auch unter den höheren Kasten, einige wenige Brahmanen, von denen aber manche sofort wieder zurückgehen; eine Anzahl Sudras werden besonders in Koimbatur, Tandschāur und Madrás gewonnen, aber die Hauptmasse der Katechumenen kommt aus den niedrigeren Kasten, den Kurawern (Korbflechtern), Schānār (Palmbauern), besonders aber aus den Parias, so vor allem auf den Stationen Póreiar, Tirumenjānam, Pudenur, Manikrāmam, Mājáwēram, Kudelur, aber auch in Madrás (Hausdiener) und Sadrás.

Was die Sudras herführt, ist besonders bei der Jugend die Missionsschule (Christian in Póreiar, S. 139), auch der Einfluß christlicher Verwandten und Lehrer u. a. Doch bei der Mehrzahl der Taufbewerber, besonders aus den untersten Volksklassen, ist's die äußere Not, besonders Hungersnot und Teuerung. So z. B. im Hungerjahre 1853/54 (S. 192).

Die Missionare verhehlten sich nicht, daß in solcher Zeit es hauptsächlich die leibliche Not ist, die ihnen Scharen von Taufbewerbern zuführt, welche in der ihnen nach dem Vorgang der alten halleschen Missionare während der Lernzeit gewährten, wenn auch sehr knappen Unterstützung („Battah", Tagesgelder von 8—10 Pfennigen für Erwachsene) eine willkommene Hilfe sahen. Doch glaubten sie keinen der Unterricht Begehrenden, der sich nicht offenbar als unlauter erwies, abweisen zu dürfen. Aber manche unerfahrene Missionare mußten oft in bitteren Enttäuschungen es lernen (wie wir solche S. 187 ff. geschildert haben), daß es bei der Unzuverlässigkeit der Inder, und besonders der charakterlosen Parias und der zigeunerartigen Kurawer, gerade in solchen Notzeiten einer sichtenden Vorsicht in der Zulassung zur Taufe bedarf, am allermeisten bei aus der Ferne herbeigekommenen Leuten, deren Vorleben man nicht genau erforschen kann. Solch ein Rückschlag war der Rückgang der Gemeinde in Tirumenjānam und die Zerstreuung der vielen im Hungersnotjahr 1854 in Póreiar Getauften. Nach ähnlichen Erfahrungen schrieb Ochs in einem Briefe über die Taufe von 50 Heiden:

„Da sich durch die Erfahrung herausgestellt hat, daß doch manche derer, die mit dem Munde ein gutes Bekenntnis ablegten, bald wieder zurückgingen, so zeigte es sich als nötig, außer der gewöhnlichen Lernzeit die Katechumenen vor der Taufe noch eine Probezeit durchmachen zu lassen. Wenn sie im Unterricht die Hauptwahrheiten des Christentums begriffen haben, so werden sie wieder nach Hause entlassen und unter die Aufsicht eines Gehilfen gestellt. Dieser hat über sie zu wachen und zu berichten, ob sie ordentlich zum Gottesdienst kommen und ehrbar wandeln. Nach verflossener Probezeit werden sie vollends unterrichtet und dann getauft". . . . (Doch will Ochs nicht nach der Praxis mancher englischer Missionare schon vor der Taufe alle Früchte der Wiedergeburt sehen.) — „Sofortige Taufe nach dem Unterricht füllt wohl die Register, läßt aber die Kirchen leer. Auch bei einer Probezeit freilich, die übrigens nicht zur ausnahmslosen Regel gemacht werden kann, wird es solche geben, die wieder abfallen" (M.-Bl. 1855, 19 f.).

Kremmer klagt, daß Bekehrungen so durchgreifender Art wie in der Zeit der Apostel jetzt selten vorkommen, und findet den Grund darin, daß das Heidentum seitdem noch fester in die Sündennetze des Satans verschlungen sei.

Ein Grund für das Zurückbleiben der höheren Kasten lag, wie wir schon zeigten, auch in den Kastenstürmen, welche, durch die Fama noch bis ins Ungeheuerliche ausgemalt, den Heiden weit und breit bekannt geworden waren und sie kopfscheu gegen jede Einwirkung der Mission gemacht hatten. Weil die höheren Kasten aus Anlaß jener Anstöße ihre abweisende Stellung gegen das Christentum überhaupt verschärft hatten (Christwerden gilt ihnen gleich Pariawerden), so nahmen sie natürlich auch die Ev.-lutherische Mission nicht davon aus, zumal die freiere Stellung derselben zur Kastensitte ihnen doch nicht bekannt und verständlich genug war und diese Mission ihnen doch auch in bezug auf gewisse Kastenprätensionen (besondere Gottesdienstlokale u. a.), die sie um jeden Preis festhalten wollten, nach ihrer Meinung noch lange nicht weit genug entgegenkam. Die Taufe, sei es in welcher Mission es wolle, gilt ihnen eben als Kastenbruch. So ist denn in Indien die Mission vorwiegend auf den alten Weg gewiesen: „Von unten nach oben."

Weil die Taufbewerber größtenteils aus den unteren Volksklassen kamen, mußten die Anforderungen im Taufunterricht sehr niedrig gestellt werden. Die Taufschüler lernten die Hauptsachen aus der Biblischen Geschichte (besonders aus dem Leben des HErrn) und der christlichen Heilslehre nach dem Kleinen Katechismus und der sogenannten „Ersten Milch", einem von dem alten Fabricius für Taufschüler verfaßten Lernbüchlein. Zugleich wurden sie angehalten zu Gebet, Besuch der Gottesdienste und einem ehrbaren Leben. Meistens dauerte der eigentliche, durch den Missionar auf der Station erteilte Taufunterricht 4—6 Wochen; er mußte aber oft abgekürzt werden, weil die Feldarbeiter nicht länger abkommen konnten. Über die jungen Christen kam gewöhnlich bald nach der Taufe der Sturm der Verfolgung, in der vielfach der Weizen von der Spreu gesichtet wurde. Am schlimmsten trieben es die Tempelbrahmanen im Mājáweram-Distrikt. Die großen Nöte trieben viele der Neugetauften zur Auswanderung.

Trotz aller oben erwähnten ungeheueren Schwierigkeiten ist die evangelistische Tätigkeit in dieser Periode der Wiederbegründung nicht ohne sichtbare Frucht geblieben. In den Jahren 1847—60 sind auf den zehn Stationen 2776 Heiden getauft worden: nämlich in Póreiar etwa 1100, Tirumenjānam 470, Mājáweram 460, Madrás 335, Trankebar etwa 140 usw. Infolge von Heidentaufen wurden die Stationen Tirumenjānam, Sadrás und Kudelur, sowie auch mehrere neue Dorfgemeinden in den Landbezirken von Póreiar (Pudenur), Mājáweram und Koimbatur gegründet.

40. Kapitel.

Die Gemeinden.

Da die Leipziger Mission in Trankebar, Póreiar, Madrás und mehreren anderen Stationen zunächst mit der Übernahme alter Gemeinden ihren Anfang nahm, so war natürlich die Arbeit der Missionare auf jenen Stationen zunächst eine pastorale. Sie haben wohl auch den Heiden gepredigt, aber fürs erste mußten sie ihre Hauptkraft ihren sich meist rasch vermehrenden Gemeinden widmen. Das schnelle Wachstum der Gemeinden wird uns am besten durch nachstehende Tabelle veranschaulicht:

Jahr	Seelenzahl	Zugehörige Ortschaften	Kommunizierte	Missionare	Eingeborene Gehilfen
1841	Etwa 1400	45	—	2	40
1850	2957	77	1658	6	50
1860	4846	178	3968	9	81

In 20 Jahren hat sich demnach die Zahl der Christen mehr als verdreifacht, die Zahl der von Christen bewohnten Ortschaften vervierfacht. Und doch waren Ende 1859 für die Gemeindepflege eigentlich nur sieben Missionare da und nach Kelbers Weggang nur sechs! Welche schwere Arbeitslast mußten diese sechs Männer tragen! Manche Gemeinden, wie die in Tirumenjānam, Pudenur, Sadrás, Kudelur und der größte Teil der Gemeinden um Mājáweram waren ganz neu und bedurften der sorgfältigsten, hingebendsten Pflege; andere, wie die in Pudukōtei, Madrás, Tritschinopoli und Tandschāur und in den dazu gehörenden Dörfern enthielten zwar meistenteils einen guten Kern alter Christen, aber sie trugen doch die Spuren fremdartiger Einflüsse, denen sie eine Zeitlang ausgesetzt waren, teilweise sogar die Spuren einer gewissen Verwahrlosung an sich. Der englische Missionar Caldwell bezeugte zwar (1841), daß unter den Christen in Madrás „die lutherische Lehre fast allgemein gilt“, aber das traf doch nur bei Madrás und den Gemeinden zu, die am längsten unter der Leitung deutscher Missionare gestanden hatten, wie Trankebar, Póreiar und Tandschāur; aber auch hier fand sich eine ausreichende Heilserkenntnis nur bei wenigen Geförderteren, und das Gemeindeleben krankte an manchen schweren Schäden. Also überall große Aufgaben für den Seelsorger!

Geleitet von gesunden lutherischen Grundsätzen, suchten die Missionare die Gemeinden zunächst durch den fleißigen Gebrauch der Gnadenmittel zu heben und zu diesem Behuf das gottesdienstliche Leben reicher auszugestalten. Dabei waren sie immer darauf bedacht, auf der gegebenen Grundlage der dänisch-halleschen Mission weiterzubauen. Cordes braucht

in Trankebar zunächst das alte dänische Ritual und die aus der alten Mission stammenden Bücher für Kirche und Schule. Bei der Abendmahlsfeier (viermal im Jahr mit der ganzen Gemeinde), in den Vorbereitungsgottesdiensten für die Kommunikanten, in der Feier der Feste, in der Verwendung von Katecheten zur Gemeindepflege, in der duldsamen Stellung zur Kastensitte, in den Familiensitten (Hausandacht, Fasten an Abendmahlstagen und an den Freitagen der Passionszeit u. a.), schloß man sich dem Herkommen aus der ersten Missionszeit an (S. 253).

Doch will man sich keineswegs sklavisch an das Alte binden: Cordes versuchte, angeregt durch die liturgischen Arbeiten von Löhe und Kliefoth, eine verbesserte Liturgie für die tamulischen Gemeinden auszuarbeiten, ohne jedoch in dieser Periode zum Abschluß zu kommen. Ferner verzichtet man darauf, die in alter Zeit übliche Einzelbeichte wieder zur kirchlichen Ordnung zu machen (S. 349). Ochs führte eine ähnliche Privatbeichte als Regel in Mājāweram ein, fand aber keinen Anklang bei den anderen Missionaren, ebenso wenig wie Kelber mit seinen ähnlichen Bestrebungen in Madrās (M.-Bl. 1857, 265).

Großes Gewicht legten die Missionare darauf, die Gemeinden in Gottes Wort und besonders in der lutherischen Heilslehre gründlich zu unterweisen. Denn sie waren alle darin einig, daß „das Bekenntnis die Grundlage aller kirchlichen Organisation sein müsse". Aber deshalb gingen sie nun nicht etwa, wie man ihnen spöttisch nachgesagt hatte, mit dem Konkordienbuch unter dem Arme zu den Gemeinden (das hätten sie damals ja gar nicht gekonnt, denn es war tamulisch noch gar nicht vorhanden), sondern selbstverständlich fingen sie mit dem an, was man das Herz dieses Buches nennen kann, mit Luthers kleinem Katechismus. Dieses wird das Missions-Lehrbuch par excellence. Wie vom ersten Unterricht der Katechumenen an, so wird auch in den Häusern, Schulen und Kirchen, besonders in den Katechismuslehren, der Katechismus den jungen und alten Christen immer und immer wieder „eingebläut", erklärt, abgefragt und wiederholt, so daß er ihnen in Fleisch und Blut übergehen mußte.

Um die reiferen Gemeinden noch weiter zu fördern, wurden wöchentliche Bibelstunden eingerichtet, und hier und da auch die von Cordes ins Tamulische übersetzte Augsburgische Konfession durchgenommen. In Madrās wurden die vielen Angriffe seitens der englischen Missionare auf die lutherische Mission, die sie wegen ihrer Abendmahlslehre, Altarkerzen usw. des Romanismus beschuldigten, der Anlaß, daß die Glieder der Pursebākam-Gemeinde ihren Seelsorger baten, sie nicht nur in der lutherischen Lehre, sondern auch in „der Gegenlehre" zu unterrichten. Mit diesem Unterricht verbanden sie fleißiges Gebet und Fürbitte für einander und auch für ihre Widersacher (S. 206).

In einem Stück brachen die lutherischen Missionare mit der alten

Tradition, insofern es den alten Hallensern, auf Grund einer falschen Anwendung des Wortes Matth. 10, 8b, geradezu verboten war, irgend welche Gegenleistungen von ihren Gemeinden zu verlangen. Diese Maßregel hat die Entwicklung der alten Gemeinden zur Selbständigkeit nicht wenig aufgehalten. Hierin schlug man nun gesundere Bahnen ein, obwohl man fortwährend mit dem passiven Widerstand der ans Nehmen gewöhnten und dadurch sehr verwöhnten Tamulenchristen zu kämpfen hatte (S. 247). Nur der Klingelbeutel für die Armen und freiwillige Abendmahlsopfer waren von Anfang an kirchlicher Brauch gewesen.

Den ersten Anstoß zu einer Gemeindeorganisation gab der Anschluß der Madrás-Gemeinde, bei dem die Zahlung einer Gemeindesteuer zur Bedingung der Aufnahme gemacht worden war. Wie energisch Kremmer diese Ordnung durchgeführt hat, haben wir S. 206 f. gesehen.

Bis zum Ende dieses Zeitabschnittes ist Madrás immer allen anderen Gemeinden voraus. Es hat seine Gemeindeversammlungen, seine regelmäßige Gemeindesteuer, seine Diakonen und bestreitet eine Zeitlang alle Gemeindebedürfnisse, so daß die Mission nur den Gehalt des Missionars und später noch die Unkosten der Schulen bestreitet. Die Gemeinde brachte durchschnittlich jedes Jahr etwa 500 Rupien auf, im Jahre 1856 (Kirchbau) sogar 890 Rup. In Trankebar und Póreiar fing man 1849 an Gemeindekassen zu gründen, deren Einnahmen aus den neueingeführten Stolgebühren und freiwilligen Beiträgen bestehen sollten. Die erste Sammlung im Jahre 1849 ergab etwa 82 Rupien. Dies war der Anfang der Kirchenkasse in Trankebar, die sich 50 Jahre später auf 10365 Rupien belief. Zur Verwaltung dieser Kassen und zur Hilfe in der Leitung der Gemeindeangelegenheiten wurden für Trankebar und Póreiar zwei (später: je zwei) Diakonen gewählt.

Leider wurde diese mit schönem Eifer begonnene Einrichtung durch die unverständige Anmaßung einiger Sudramänner in Póreiar gestört, die die Kasse allein für Sudrachristen reserviert sehen und den Pariachristen kein Anrecht an dieselbe zugestehen wollten. Die Folge war, daß letztere sich weigerten, etwas in die Kasse zu zahlen. Die Missionare wiesen diese ungebührliche Äußerung des Kastenstolzes zurück und stellten den Frieden in der Gemeinde wieder her, aber die Sache kam doch ins Stocken. Nur die Wohlhabenderen fuhren fort, Accidenzien zu zahlen (M.-Bl. 1850, 146. 274. 1851, 177).

In Mājáweram fängt der in solchen Sachen sehr praktische Ochs auch eine Sammlung an, und zwar zunächst mit dem auch anderwärts (bei Tamulenheiden) üblichen „Pūdi-Arisi", d. h. Handvoll-Reissammlung (S. 199). Dadurch kamen in Mājáweram (Stadt) wöchentlich 12 Maß Reis (Wert 50 Pf.) zusammen, und jährlich mit Einschluß der Stolgebühren etwa 20 Rupien. In den westlichen Stationen wurde erst im Jahre 1854 ein Anfang mit einer Gemeindesteuer gemacht (S. 248). Doch waren dies hier und anderwärts nur vereinzelte Anfänge.

Auf eine neue Anregung des Missionskollegiums beriet die Plenar-Konferenz am 1. Februar 1855 über die allgemeine Einführung einer Gemeindesteuer und setzte dabei folgendes fest:

Es ist Pflicht der Gemeinde, für ihre kirchlichen Bedürfnisse Sorge zu tragen; die Gemeindeglieder sollen in öffentlicher Gemeindeversammlung sich selbst taxieren. In den Gemeinden, wo sich das Bedürfnis herausstellt, sollen durch die Gemeindeversammlung Diakonen erwählt werden, welche die 1 Tim. 3, 8 angegebenen Eigenschaften besitzen. Sie führen unter Oberaufsicht des Missionars die Rechnung über die Kirchkassen, pflegen die Armen, helfen sowohl bei der Austeilung des heiligen Abendmahls, indem sie beim Herantreten der Kommunikanten auf Ordnung halten, als auch im Gottesdienst, womöglich als Lektoren.

Infolgedessen wurden nun in den meisten Gemeinden Beiträge gesammelt, die aber nur in Madrás für die laufenden Ausgaben verwendet, in den anderen Gemeinden zu Kirchenfonds angesammelt wurden. Nach dieser Anordnung brachten die 4166 lutherischen Tamulenchristen im Jahre 1855 für ihre kirchlichen Bedürfnisse 1124 Rupien[1]) auf, und 1856: 785 Rup.; also betrug der Durchschnitt beider Jahre etwa 954 Rup. Rechnen wir dazu etwa 250 Rupien durchschnittliche Jahreseinnahme für die Armenkassen, so betrug die Gesamtsumme der durchschnittlichen Einnahmen 1204 Rupien oder 57 Pfennige pro Kopf. Dies könnte man als ein nicht unbefriedigendes erstes Ergebnis der neuen Ordnung gelten lassen, wenn nur ein entsprechender Fortschritt eingetreten wäre Aber leider bringen die nächsten Jahre bis zum Schluß dieser Periode eher einen Rückgang als entschiedenen Fortschritt, besonders wegen der durch den Kastenstreit verursachten Wirren. Die Gemeinden gaben am liebsten für besondere Zwecke: Kirchenschmuck, besondere Feiern (wie z. B. 458 Rupien zum Jubiläum in Trankebar). Weil man verabsäumte, über die Verwaltung und Verwendung der Fonds klare Bestimmungen zu treffen, und weil durch unvorsichtiges Ausleihen an Privatleute einige Kassen Verluste erlitten, so kam diese wichtige Sache nicht recht in Zug, und es bedurfte erst einer neuen Regelung derselben (die erst später, im Jahre 1868, erfolgte), ehe eine allgemeine Kirchensteuer überall in Kraft trat.

Bei Beurteilung dieser Leistungen dürfen wir aber einen Faktor nicht außer Augen setzen, der hier sehr ins Gewicht fällt: die große Armut der Gemeinden. Von den 4800 Gemeindegliedern im Jahre 1860 waren etwa 3000 Sudrachristen (besonders in Trankebar, Madrás und im Westen) und 1800 Pariachristen. Die große Armut der letzteren ist weltbekannt, aber auch die Sudrachristen waren meistens nicht sehr vermögend: in den Dörfern kleine Bauern, die genug zu tun hatten, um ihr Leben zu fristen nach Zahlung der hohen Abgaben, in den Städten

[1]) Madrás: 400 Rup., Trankebar-Póreiar (damals ein gemeinsamer Fonds) 336 Rup., Májáweram 79 Rup., Tandschäur 57 Rup., Tritschi 50 Rup. usw.

meist niedere Beamte, Schreiber oder Handwerker.[1]) Nur sehr wenige lebten in besseren Verhältnissen, wie z. B. der Tahsildar (Unteramtmann) Aaron David aus Póreiar mit 2100 Rupien Gehalt, der Sirastadar Sāndappen in Kumbakōnam, (S. 122), Sóranam (Diakon) in Madrás, die Kaufleute Oppillamani und Sinneien in Trankebar, die Handel mit Mauritius trieben, und einige wenige andere.

Diese Ärmlichkeit der Gemeinden trat in ihren gottesdienstlichen Einrichtungen, den Gebäuden und in Ausstattung der Kapellen oft so grell hervor, daß die „Armut der lutherischen Mission" fast sprichwörtlich und zum Gegenstand des Spottes für Draußenstehende wurde (S. 293). In den oft rasch nacheinander hinzukommenden Gemeinden wird der Gottesdienst zuerst in Kuhställen und oft recht baufälligen Lehmhütten, in Städten in gemieteten engen Tamulenhäusern gehalten. (Vergl. Grauls Klage S. 193.)

Viel Mühe machte die Versorgung der Armen, sowie der von den Heiden bedrängten oder arbeitslosen Christen, besonders unter den Parias. Da die Gemeinden wenig dafür aufbrachten und auch die hierfür angestellten Diakonen nur wenig halfen, so fiel die Hauptlast der Armenpflege auf den Missionar. Man sprach wohl von Landankauf, aber die Mittel dazu fehlten. Nur für besondere Notstände in den ärmeren Gemeinden gab die Missionskasse einen Zuschuß: nämlich zur Unterstützung der Witwen und Waisen, Kranken und Gebrechlichen, eine Zeitlang auch für auswärtige arme Kirchenbesucher, die oft durch den Kirchenbesuch ihren Tagelohn einbüßten; doch wurde letztere Unterstützung wegen des naheliegenden Mißbrauchs und des üblen Einflusses, den sie auf manche ausübte, später ganz aufgehoben.

Es war Grundsatz in der Leipziger Mission, ihre Christen nicht aus ihren Verhältnissen herauszureißen, sondern im Zusammenhang mit ihrem Volkstum zu lassen. Sie handelte dabei ganz nach dem Rat des Apostels Paulus: „Ein jeglicher bleibe in dem Beruf, in welchem er berufen ist". Die Mission hätte freilich auch gar nicht die Mittel gehabt, etwa durch größere industrielle Unternehmungen wie in der Basler Mission, die ärmeren Christen zu heben. Dies Verbleiben der Christen in ihren alten Verhältnissen hatte manchen Nachteil, wie die Gefahr des Rückfalls ins Heidentum oder das stärkere Festhalten an der Kastensitte und damit die Verlangsamung der Durchsäurung und Durchdringung des ganzen Lebens mit christlichen Kräften, aber es hatte andrerseits auch den großen Vorteil, daß die Christen vor anglisierenden Einflüssen bewahrt wurden und ihre Lebensweise eine einfache, volkstümliche blieb. So waren sie

[1]) Im Jahre 1851 nährten sich die zu Trankebar gehörenden 42 Sudrafamilien auf folgende Weise: 11 waren Missionsdiener, 1 dänischer Archivar, 1 Handlungsdiener, 1 Schlächter, 1 Maurer, 16 (meist arme) Ackerbauer, nur 1 schuldenfreier Großgrundbesitzer u. a. (Graul, V, 280).

auch imstande, ihre heidnischen Volksgenossen mehr zu beeinflussen, wie im alltäglichen Leben, so besonders auch als Gehilfen bei der Heidenpredigt.

Werfen wir nun noch einen Blick auf das innere Leben der Gemeinden, so ist es wegen der großen Verschiedenheit derselben unmöglich, ein allgemeines Bild von demselben zu zeichnen. Ob eine Gemeinde aus alten oder neugetauften Christen, aus Sudras oder Parias besteht, ob sie eine Stadt- oder Dorfgemeinde ist, das bedingt solche Verschiedenheiten, wie man sie sich gar nicht groß genug vorstellen kann. Überhaupt ist der Einblick in das Innenleben einer Missionsgemeinde für Fernstehende ungemein erschwert. Doch bieten uns hierbei unsere Quellen einen großen Vorteil durch die große Nüchternheit und wahrheitsgetreue Berichterstattung, in der Graul den Missionaren mit gutem Beispiel voranging.

Er schreibt in seinen Reiseberichten wiederholt, daß es ihm besonders daran liege, „den Zustand der Gemeinden in den Heidenländern nicht irgendwie ins Goldfarbene zu malen.“ Seine Äußerungen über den unbefriedigenden Eindruck, den die neuen Paria-Gemeinden in Tirumenjānam und Pudenur auf ihn machten, haben wir schon S. 190 mitgeteilt.

Aber auch anderwärts fand er weniger, als er erwartet hatte. Über die seinerzeit so viel gerühmte englische Tinnewēli-Mission äußerte er nach einem Besuch daselbst: „Wer mit dem Gedanken hierher kommt, als seien die „apostolischen Zeiten“ in Tinnewēli wiedergekehrt, und die apostolischen Zeiten selbst in einem falschen Glanze sieht, der wird kopfschüttelnd weggehen. Es ist eben Elend an allen Ecken und Enden — aber doch christliches Elend“. . . Und in Salem (Londoner Mission) sagte er in einer Ansprache: „Die Missionsfreunde in der Heimat haben eine viel bessere Meinung von den Hinduchristen, als es die bei weitem größte Mehrzahl verdient.“

Ein anderes Mal schrieb er: „Ich scheue mich nicht, es unumwunden auszusprechen, daß es leider Missionsblätter gibt, die, nachdem ich mehrere Missionen an Ort und Stelle mit eigenen Augen gesehen, zu lesen es mich doppelt anwidert. Der Wahrheit allenthalben die Ehre! Warum nicht auch in der Mission?“ (M.-Bl. 1851, 115 f., 303.

Ochs schreibt (1851) über die neu aus den Parias gesammelten Gemeinden:

„Ohne Grund und Boden gleicht meine Gemeinde in Mājāweram einem Sieb, in das ich Wasser schöpfe. Denn kaum getauft, müssen sie wo anders ihren Lebensunterhalt suchen. Das Schwerste ist, das Gewonnene zusammenhalten. Die neugetauften Christen machen große Ansprüche an den Missionar, seine Hilfe, seinen Beutel und seine Geduld. Das kommt daher, daß die Inder gewöhnt sind, sich in ihrer Verwandtschaft zusammenzuschließen. Daher suchen die von dieser Ausgeschlossenen einen Ersatz bei dem Missionar.“

Im Jahre 1853: „Der Stoff, mit dem wir es zu thun haben (die Parias), ist von der schlechtesten Art. Erwachsene Konvertiten aus den Heiden geben uns selten Ursache, uns ihrer zu rühmen. Sie verlangen ein Übermaß von Liebe und Geduld..“

Ebenso rückhaltlos schildert Kremmer in seinen mit großer Regelmäßigkeit eingesandten Quartalberichten seine Stadtgemeinde (S. 207 ff.). Wir schauen hier duraus nicht bloß ihre Lichtseiten, sondern auch die durch die Einflüsse der Großstadt mit bedingten dunklen Schatten: besonders Partei-

wesen, Streithändel, die zu schlimmen Exzessen führten, Sünden gegen das 6. und 7. Gebot, Trunksucht u. dergl. Auch die anderen Missionare klagen über viel Unkraut in ihren Gemeinden, wenn es auch nicht überall so emporschießt wie in Madrás (M.-Bl. 1856, 280. 286).

Solche Darstellungen mußten freilich das Ideal mancher Missionsfreunde von den „Musterchristen" in der Mission zertrümmern. Katholische Kritiker haben daraus Waffen schmieden wollen gegen die evangelische Mission. Aber wir müssen den Missionaren Dank wissen für ihre ungeschminkte Berichterstattung, denn sie zeigt uns eben den Missionsacker, wie er in Wirklichkeit ist, teilweise steinig, dornicht, voller Unkraut, oft mit wenig Frucht. Bietet der Kirchenacker daheim dies Bild, so können wir es draußen nicht anders erwarten. Draußen kommt dazu noch ein wichtiger Umstand, der nicht übersehen werden darf: die heidnische Umgebung. Die Neubekehrten haben zwar mit der Gemeinschaft der heidnischen Religion gebrochen, aber dabei bleiben sie doch stehen auf dem Boden ihres Volkstums und in der Umgebung ihrer Volksgenossen. Was Wunder, wenn Nationalfehler sich auch an ihnen noch zeigen?

Will man die Heidenchristen richtig beurteilen, so muß man immer im Auge behalten, daß ihre Bekehrung, wenn rechter Art, ein Doppeltes in sich schließt: nämlich eine religiöse und eine sittliche Umwandlung. Die religiöse Umwandlung ist das erste, grundlegende: nach innen das Glaubensleben, nach außen das kirchliche Leben; die sittliche Umwandlung und Erneuerung dagegen ist zwar mit der ersteren prinzipiell gegeben, aber ihre Auswirkung ist eine allmähliche, wachstümliche.

Dies tritt uns wie an den meisten neueren Missionsgemeinden, so auch an den luth. Tamulengemeinden entgegen. Da bemerken wir insonderheit bei den aus der alten Mission stammenden Sudragemeinden trotz mancher Schwachheiten nicht bloß ein christlich-religiöses Leben, das mit dem Götzendienst und anderem heidnischen Wesen gebrochen hat, sondern auch ein gewisses kirchliches Gepräge, wenn auch zunächst hauptsächlich nur wirksam als eine besondere Anhänglichkeit an ihre Mutterkirche, der sie ihre Entstehung verdanken, und eine Willigkeit, sich ihrem Einflusse zu unterstellen. Obgleich die meisten von ihnen beständig großen Versuchungen zum Rückfall ausgesetzt waren durch die Nähe der englischen Missionen mit ihren reichen Mitteln, mit ihrem näheren Verhältnis zur Landesregierung und mit ihrer viel besseren Besoldung der Gehilfen und vielbegehrten Hilfe zur Erlangung einträglicher Anstellungen bei der Regierung u. a., so haben sie sich doch im großen und ganzen treu zu ihrer Kirche gehalten und bilden noch jetzt das Rückgrat der lutherischen Tamulenmission. Wenn die Madrás-Gemeinde neben zehn englischen, schottischen und amerikanischen Missionen ihre Stellung so behauptet, daß sie stetig zunimmt, so muß sich bei ihren Führern doch auch so etwas wie Bekenntnistreue gefunden haben. Graul bezeugt, daß er nirgends solches Gemeindebewußtsein gefunden habe als bei ihr. Cordes rühmt das kirchliche Bewußtsein der Tandschäur-Gemeinde. Bei den jüngeren Paria-Gemeinden

in Tirumenjānam, Sadrás u. a. O. haben wir solche Treue gegen ihre Kirche oft vermißt, aber die alten Paria-Gemeinden in Manikrāmam und im Landbezirk von Póreiar haben sich besser gehalten. Und manche arme Pariachristen haben wegen ihres Bekenntnisses zum Christentum oft ihre ganze Existenz eingebüßt.

Auf dem sittlichen Gebiete dagegen tritt der Umschwung viel langsamer hervor und hat immer mit allerlei Hemmnissen zu kämpfen. Gewiß ist mit der Taufe der Anfang eines neuen Lebens gesetzt. Aber dadurch ist der alte Mensch in seinem Zusammenhange mit dem Naturboden seines Volkstums nicht wie mit einem Zauberschlage beseitigt. Das sehen wir an den ersten Judenchristen in Jerusalem (Apostelgesch. 5 u. 15) und an den Heidenchristen in Corinth (1. Cor. 5—14). Die Durchsäuerung und Erneuerung der einzelnen, wie der Gemeinden setzt einen längeren Prozeß voraus. Ebenso sehen wir an den Tamulengemeinden manche mit Nationalfehlern zusammenhängende Gebrechen: die nervöse streitlustige Art der Tamulen, ihren Kastenstolz, Fleischessünden, Mangel an Wahrheitssinn, an Arbeitsamkeit, Treue u. dergl. Aber schon der Umstand, daß diese Schäden so ans Licht gezogen werden, erweckt Hoffnung auf Heilung. Kremmer schreibt: „Ich denke der Sache am besten zu dienen, wenn ich alles offen sage."

Dieser offene Blick für die noch vorhandenen Sünden trieb ihn und seine Kollegen um so mehr an, gegen diese unermüdlich zu kämpfen. Hierzu war neben der öffentlichen Predigt treue Seelsorge das Hauptmittel. Die alten Hallenser Ziegenbalg, Fabricius, Schwartz u. a. waren die Vorbilder, denen sie nacheiferten. Wie wir schon oben Kap. 25. 28. und 29. gesehen haben, leisteten Kremmer und Schwarz[1]) in der pastoralen Tätigkeit das meiste.

Neben der Seelsorge und Predigt des göttlichen Wortes wandte man aber auch Kirchenzucht an, um Ärgernisse abzustellen. Namentlich Kremmer geht oft recht scharf vor. Die Gemeindeglieder, welche ein öffentliches Ärgernis gegeben haben, werden zunächst vom heiligen Abendmahl ausgeschlossen, und wenn sie sich nicht bald bekehrten, auch aus der Gemeinde. Tun sie Buße, so müssen sie in der Regel im öffentlichen Gottesdienst vor dem Altar ihre Sünde bekennen, abbitten und Besserung geloben, worauf sie öffentlich absolviert und wieder aufgenommen werden.

Die Früchte dieser treuen Pflege der Gemeinden reiften natürlich nur langsam, aber sie blieben nicht aus. Kremmer weiß von mancher erfreulichen Amtserfahrung zu erzählen: Bekehrungen von verstockten Sündern, teilweise auch durch die Ermahnungen des eifrigen jungen Diakonen Sóranam[2]).

[1]) Vergl. die schöne Darlegung der pastoralen Weisheit eines Missionars aus Schwarz' Bericht S. 253 f.

[2]) M.-Bl. 1855, 323, 376; 1858, 353.

Der alte Katechet Adeikalam, einst ein Branntweinsäufer, bekehrt sich von seinem Laster, legt auf dem Totenbett ein gutes Bekenntnis ab und stirbt mitten im Gebet auf den Knieen.[1] „Eine lobenswerte Eigenschaft der Tamulenchristen ist (nach Schwarz) die, daß sie sich im ganzen vor dem Worte Gottes beugen und sich von demselben strafen lassen.“[2])

Schöne Züge sind das Gebetsleben der reiferen Christen, ihre Hausandachten, ihre Feier der kirchlichen Feste, besonders der Passionszeit, die durch den alten Tandschäur-Poeten Wedanájachen entzündete Lust, christliche Lieder zu dichten und nach Volksmelodien zu singen (S. 253), ihr kindliches Verhältnis zu ihren Missionaren als ihren „Vätern“ und besonders der erbauliche Heimgang mancher Tamulenchristen in lebendigem Glauben und mit gutem Bekenntnis.

Von letzterem führen wir nur drei Beispiele an, und zwar aus der Tandschäur-Gemeinde aus Ouchterlonys Feder. Sein Bericht stammt zwar aus späterer Zeit, aber die Christen, von deren Sterbensfreudigkeit er erzählt, gehören unserer Periode an.

„Eine fromme Frau in meiner Gemeinde, die an der Lungensucht starb, kam einige Tage vor ihrem Tode, als sie nur noch kriechen konnte, zu mir und bat um einen Raum auf unserem Missionsgehöfte, „denn“ sagte sie, „ich kann es nicht ertragen, daß meine englischen Verwandten, bei denen ich bis jetzt wohnte, beständig unsere lutherische Abendmahlslehre schmähen“. — Ein alter frommer Mann (Schullehrer), der einen großen Teil seiner Lebenszeit (bei Tag und Nacht) auf seinen Knieen zubrachte im Gebet zu Gott, entschlief stille ohne Krankheit und ohne Todeskampf, während er im Gebet begriffen war. Wir fanden ihn in knieender Stellung. Auf der äußeren Seite seiner Kniee war eine große Verhärtung, ungefähr so groß wie ein Apfel, weil er so viel auf seinen Knieen gelegen hatte. Diesen Mann betrachteten Christen und Heiden als einen großen Heiligen, und sein Begräbnis war — nächst dem des alten Tandschäur-Poeten — das merkwürdigste, das ich je hier erlebt habe. Selbst Heiden weinten und wehklagten laut an seinem Grabe. Er war nie verheiratet gewesen, hatte nie Fleisch gegessen und hatte sich überhaupt dieses Lebens Bequemlichkeiten versagt. Mehr als 50 Jahre lang hatte er Schule gehalten, und diese Arbeit setzte er fort bis eine halbe Stunde vor seinem Tode. Er war ein höchst origineller und selbständiger Charakter. Gut und fromm wie ein Kind und unschuldig und einfältig wie eine Taube, war er in der Kraft leiblicher, ja mönchischer Entsagung (er hieß auch gewöhnlich Sanniāsi, d. h. Mönch) wie ein Riese. Sein Bett war ein Antilopenfell, sein Kissen ein Stück Brett und seine Speise Gemüse und Reis. Er war allgemein geachtet und geliebt; von manchen wurde

[1]) M.-Bl. 1856, 19. [2]) 1860, 62.

er fast abergläubig gefürchtet. Er war ein Schulkamerad unseres ehrwürdigen Landpredigers Nallatambi gewesen, und nie habe ich letzteren hinreißender reden hören als am Grabe seines Freundes."

„Während dieses Jahres entschlief einer unserer angesehensten Christen, Aaron David, Tahsildar (Unteramtmann) von Manārgudi, welcher Ort einer der vornehmsten Sitze des Heidentums ist. Dieser Mann stammte von dem ersten Landprediger (Aaron) der alten lutherischen Mission ab. Er war ein frommer Mann, der nach seinem besten Wissen und Vermögen den Namen seines Heilandes zu verherrlichen suchte und voll guter Werke[1]) war. Seine letzte Krankheit und sein Tod waren sehr erbaulich. Selbst im Fieberparoxismus beschäftigte die Ewigkeit seine Seele. Er sagte zu den Umstehenden: „Ich sehe das Paradies geöffnet; ich sehe zwei Scharen in weißen Kleidern; die einen singen: Heilig, heilig, heilig; die anderen grüßen mich: Friede, Friede, Friede! Ja Friede ist, was ich bedarf; redet mir nicht länger von den Angelegenheiten dieser Erde, saget mir Gottes Wort. Bittet Gott nicht für mich um Leben und Gesundheit; ich bin dieser Welt müde und sehne mich nach meinem Erlöser." Ein höherer heidnischer Beamter besuchte ihn oft und pries ihn wegen seiner Rechtschaffenheit. Der Sterbende antwortete: „Ich bin ein Sünder von Geburt und bin noch ein Sünder, meine einzige Hoffnung ist meines Erlösers Gerechtigkeit." Nie werde ich vergessen, mit welcher Andacht und heiligem Verlangen er das heilige Abendmahl empfing. An seinem Begräbnis nahm die ganze Bevölkerung der Stadt, Männer und Frauen, teil ...., mehr Ehrenbezeugung und rührenderer Beweis von dem Eindruck, den ein rechtschaffener und liebevoller Christ selbst auf seine heidnische Umgebung macht, ist mir nicht vorgekommen. In dem Tahsildar Aaron David hat unsere Mission eine Stütze und Zierde verloren, und der Staat einen treuen Beamten, der wenige seines Gleichen hat. Seine Witwe ist ebenfalls eine merkwürdige Frau, eine wahre Zierde ihres Geschlechts. Da sie keine Kinder hat, beschäftigte sie sich mit schriftlichen Arbeiten und verfaßte Betrachtungen und Gebete über das Leiden des Herrn, die wohl verdienten, gedruckt zu werden" (M.-Bl. 1878, 36 ff).

Angesichts solcher Frucht der Missionsarbeit können wir es wohl verstehen, wenn die Missionare, die 1858 nach Indien kamen, bezeugten, daß der Zustand der Gemeinden ihre Erwartungen übertroffen habe. Es war seit Grauls Besuch in Indien vieles besser geworden.

Aus diesen Äußerungen einer aufrichtigen Frömmigkeit einzelner Tamulenchristen darf man wohl auch einen Rückschluß machen auf die Praxis ihrer Missionare. Sie zeigen uns, daß diese Männer, denen man oft

---

[1]) Sein reiches Einkommen verwendete er ganz zur Unterstützung seiner armen Verwandten und bedürftiger Christen. In dieser Liebestätigkeit stand ihm seine fromme Frau treu zur Seite.

tote Orthodoxie und starres Festhalten am Bekenntnis vorwarf, bei aller Betonung der bekenntnismäßigen Lehre die Pflege des geistlichen Lebens nicht vergaßen. Der Bund von Orthodoxie und Pietismus (letztere Richtung im besten Sinne des Wortes verstanden), von Bekenntnistreue und echter evangelischer Frömmigkeit — das war das hohe Ideal, das ihnen vorschwebte, und auf das sie auch als Erben der alten Halleschen Mission hingewiesen wurden. Freilich ist dies Ideal auch bei den besten Christen nie erreicht worden. Wir müssen uns auch zu den eben dargestellten Lichtgestalten der Tamulenchristen immer manche Schattenlinien indischer Schwachheiten, Fehler und Sünden hinzudenken, um ein der Wirklichkeit entsprechendes Bild von ihnen zu gewinnen. Die erneuernde Gnade hebt bei ihnen so wenig als bei uns den alten Menschen völlig auf. Noch weniger darf man etwa die erwähnten Lichtseiten auf alle Glieder einer Gemeinde übertragen; man findet sie in den meisten Fällen nur bei dem kleineren Teile derselben. Die Mischgestalt des Reiches Gottes auf Erden findet sich in den Missionsgemeinden so gut wie in der heimatlichen Mutterkirche.

41. Kapitel.

Das Schulwesen

wurde von Cordes und seinen Mitarbeitern von Anfang an treulich gepflegt und kam im ersten Jahrzehnt auf mehreren Hauptstationen zu einer schnellen Entfaltung, die aber im zweiten Jahrzehnt infolge widriger Umstände aufgehalten und erst gegen Ende desselben einen Schritt weiter geführt wurde. Schon die Tradition der dänisch-halleschen Mission wies auf eine besondere Betonung des Schulwesens hin. Freilich waren die Schulen dieser Mission zuletzt auch [von ihrem allgemeinen Verfall mit betroffen worden. Weder die von dem sittlich anrüchigen dänischen Lehrer Eibye geleitete dänisch-tamulische Stadtschule, noch die christlichen Gemeindeschulen im Landbezirk von Trankebar, noch die auf sehr niedriger Stufe stehenden Elementarschulen für Heiden (daher „Heidenschulen“ genannt) in den Außenorten leisteten etwas Nennenswertes. Deshalb hob die von Ochs geleitete Konferenz am 5. Juni 1849 alle diese Heidenschulen auf; ebenso tat man in Pudukōtei, wo unter der Leitung der amerikanischen Mission die Zahl der Schüler zu Zeiten bis auf 400 gestiegen sein soll (M.-Bl. 1860, 158). Dagegen gab das Eingreifen der Dresdner Missionare den Anstoß zu einer besseren Regelung und Entfaltung des Schulwesens in und um Trankebar. Cordes’ Hauptverdienst um dasselbe war die Gründung des Seminars in Póreiar (1842), dessen Leitung von 1842—1857 mit einigen Unterbrechungen in seinen Händen lag. Auf allen seit 1845 neu hinzugekommenen

Stationen und in den dazu gehörenden größeren Dorfgemeinden wurden nach und nach tamulische Gemeindeschulen für Knaben und zum Teil auch für Mädchen eingerichtet, von denen zwei, die in Madrás 1857 und die in Tandschāur 1859, zu englisch-tamulischen Schulen (niederen Grades) erhoben wurden. In Verbindung mit dem Seminar und einigen anderen Schulen wurden Kostschulen errichtet. Der in dieser Zeit sich mächtig regende Bildungsdrang der tamulischen Jugend, sowie die staatliche Ordnung des indischen Schulwesens kamen auch der Mission sehr zu gute. Zu einem rechten Aufblühen kommt das Schulwesen aber erst gegen Ende dieser Periode.

So zerfällt das Missions-Schulwesen 1841—60 in folgende Gruppen:

1. Tamulische Volksschulen für Knaben und Mädchen,
2. Kostschulen, die mit 4 Stationsschulen verbunden sind,
3. Das Seminar,
4. Englisch-tamulische Schulen.

1. Die tamulischen Volksschulen.

Nachdem man mit der dänischen Schulpraxis der „Heidenschulen" gebrochen hatte, wurde der Grundsatz maßgebend: erst eine Gemeinde mit einer genügenden Anzahl von schulpflichtigen Kindern, dann die Schule, und zwar zunächst immer nur eine tamulische Gemeindeschule, in der neben Lesen, Schreiben und Rechnen der Religionsunterricht (besonders im Katechismus) die Hauptsache ist. Am Stationsort, wo die Schule unter unmittelbarer Aufsicht des Missionars steht, ist sie in Klassen eingeteilt, und der Unterricht wird, nach einem Stundenplan geregelt, von tamulischen Lehrern gegeben. Solche europäische Schulordnung ist aber auf den Dörfern infolge unregelmäßigen Schulbesuches nur selten durchzuführen. Von Schulzwang kann ja keine Rede sein. Die Kinder, besonders in den Pariadörfern, werden von ihren armen Eltern mit zur Arbeit herangezogen. Um solche arme Pariakinder in die Schule zu locken, gibt man ihnen seit Ende der 40er Jahre eine kleine monatliche Unterstützung von 3—6 Groschen. In den Dörfern kommt alles auf die Geschicklichkeit und Treue des Lehrers an. Versteht er das Vertrauen der Eltern und die Liebe der Kinder zu gewinnen und leistet er etwas Tüchtiges, so hat er meistens eine volle Schule; sonst bleibt sie leer. Aber gerade an solchen Lehrern hatten die Trankebarer Missionare anfangs großen Mangel. Das Seminar lieferte nur wenige Abiturienten. Die besten nahm man für die dringlichere Gemeindearbeit als Katecheten, und nur die weniger Begabten wurden als Volksschullehrer verwandt, die in den Dorfgemeinden noch dazu im Gottesdienst und in der Seelsorge oft den Missionar vertreten mußten. Ihr Monatsgehalt war ein sehr geringer:

seit 1855 bekamen Volksschullehrer 1. Klasse $2^1/_2$—5 Rupien, 2. Klasse 3—6 Rupien; früher noch weniger. Kein Wunder, wenn die Leistungen jener Dorfschulen nicht bedeutend waren. Schulgeld wurde 1855 zuerst im Seminar eingeführt: für Tagesschüler 1—2 Groschen, später 3—6 Groschen monatlich; und 1857 wurde dies zur allgemeinen Regel für die Missionsschulen gemacht, aber wohl nur in Stadtschulen wirklich durchgeführt.

In den Dörfern wurden die Volksschulen von Knaben und Mädchen besucht. Auf den Hauptstationen werden nach und nach besondere Mädchenschulen errichtet, so zuerst in Trankebar (1846), wo auch für die „portugiesischen" Mädchen eine besondere Klasse eröffnet wird; dann 1847 in Mājáweram, 1849 in Madrás und 1859 in Tandschāur. An diesen Schulen leisteten die Missionarsfrauen wesentliche Hilfe durch Beaufsichtigung der Mädchen, Unterricht in Handarbeiten u. a. — eine im Verborgenen und ohne jede Vergütung freiwillig geleistete Arbeit, die zur Hebung des weiblichen Geschlechts in den Tamulengemeinden mehr beigetragen hat, als der Geschichtschreiber zahlenmäßig nachweisen kann.

Der aus der dänischen Zeit stammenden Sonderung der Sudra- und Pariaschüler in einigen Dorfschulen bei Trankebar wurde gegen Ende dieser Periode ein Ende gemacht. Eigentliche „Kastenschulen" für heidnische Schülerinnen höherer Kasten, wie sie englische Missionen bis heute hier und da unterhalten, haben die Trankebarer Missionare nie errichtet.

2. Kostschulen.

Ein Doppeltes veranlaßte die Einrichtung von Kostschulen: die Versorgung hilfloser christlicher Waisen, und der Wunsch, begabten Kindern mittelloser oder auch solcher Eltern, welche fern vom Schulort wohnen, einen regelmäßigen Schulbesuch zu ermöglichen. In beiden Fällen sollte die Kostschule dazu dienen, den Kostschülern eine christliche Erziehung zu gewähren und die besten unter den Knaben zu Missionsgehilfen auszubilden. In diesen Kostschulen bekamen Knaben und Mädchen eine einfache, der tamulischen Lebensweise entsprechende Verpflegung, die damals jährlich pro Kopf nicht mehr als 16—24 Rupien kostete. Der sie beaufsichtigende Missionar trat meistens in ein schönes väterliches Verhältnis zu seinen Pfleglingen, und diese nahmen an allem Wohl und Wehe des Missionars und seiner Familie innigen Anteil und vergalten ihm die ihnen erwiesene Liebe durch eine oft lebenslängliche kindliche Anhänglichkeit. So war die Kostschule für den oft in heißer Arbeit ermatteten Missionar eine Oase, wo er sich erquicken konnte.

Die erste Kostschule war die mit dem Seminar in Póreiar verbundene. Anfangs beschränkte sie sich auf sehr wenige Schüler; sobald aber die Zahl derselben wuchs, trat es zu Tage, daß es zu viel Unzu-

träglichkeiten führt, wenn man in einer mit einer höheren Schulanstalt verbundenen Kostschule zwei Gesichtspunkten Rechnung tragen will: der Versorgung armer Schüler und der Beköstigung auswärtiger Knaben aus besseren Familien, die nur um ihrer Ausbildung willen die Schule besuchen. Da kann es nicht ausbleiben, daß eine Anzahl fürs Lernen untauglicher Knaben nur aus Barmherzigkeit mit fortgeschleppt werden. Darum suchte schon im J. 1850 Appelt als Hausvater der Seminarkostschule diesem Übelstande durch Errichtung einer Arbeitsschule abzuhelfen, in der die unbegabten Kostschüler Maurerei, Tischlerei u. dgl. erlernen sollten. Aber war es der Mangel an tüchtigen Meistern, die auch einen erziehlichen Einfluß auf die Lehrlinge hätten ausüben können, war es die Unlust der Eltern, ihre Kinder ein Handwerk lernen zu lassen, oder fehlte es Appelt an dem rechten technischen und pädagogischen Geschick — oder wirkte alles dreies zusammen — genug, der Zweck der Heranbildung tüchtiger christlicher Handwerker wurde damals nicht erreicht.

Mehr Geschick und Glück hatte Ochs mit der Gründung einer anderen Schulanstalt, der im J. 1847 eröffneten Mädchenwaisenschule in Mājáweram, die unter der Leitung seiner Frau (einer gewesenen Lehrerin) stand. Die Schülerinnen, größtenteils Pariamädchen, wurden von Wohltätern in Deutschland und englischen Freunden erhalten. Aus der Missionskasse bekam diese Schule keinen Zuschuß. Ochs betrachtete sie darum ganz als seine Privatanstalt, über die er jährlich einmal im Missionsblatt berichtete. Sonst hatte die Konferenz darüber nichts zu sagen. Im Jahre 1848 zählte sie 9; 1850: 24; 1858: 59 Waisenkinder. Die Mädchen wurden hier gewöhnlich bis zu ihrer Verheiratung erhalten. Als Ochs die Mission verließ, nahm er die meisten Waisenmädchen mit. Sein Nachfolger Schwarz mußte daher die fast aufgelöste Anstalt mit 8 Mädchen neu anfangen. Reicher Segen ist aus dieser Schule hervorgegangen. Sie hat zu dem Aufblühen der Station in den 60er Jahren viel beigetragen.

Außerdem errichteten Baierlein in Sadrás eine Waisenschule für Knaben und Mädchen, die er bei seiner Übersiedlung nach Kudelur mitnahm, und Kremmer 1854 in Madrás eine Armenkostschule; beide waren nicht umfangreich.

3. Das Seminar.

Da wir die Geschichte des Seminars in den 40er Jahren schon in die früheren Kapitel (12. 15 u. 23) mit eingeflochten haben, so beginnen wir unsere Darlegung erst mit seiner Verlegung nach Trankebar und nehmen den dort abgerissenen Faden hier wieder auf. In Trankebar wurde das Seminar mit der dortigen aus der dänischen Zeit stammenden englisch-(früher dänisch-)tamulischen Schule in den sogenannten

Ziegenbalgschen Plätzen mitten in dem schwarzen Stadtviertel vereinigt und am 7. Januar 1850 eröffnet. Damals war der Bestand der kombinierten Anstalt folgender: 43 Schüler des Póreiarer Seminars, darunter 21 Kostschüler, und 46 Schüler der Trankebarer Schule, dazu 5 neue, zusammen: 94 Schüler in 3 Klassen.

Cordes, der im Seniorat wohnte, ist wieder Leiter des Seminars. Appelt zieht in die durch Eibyes Tod freigewordene Wohnung in den Ziegenbalgschen Plätzen und übernimmt die Seminarkostschule als Hausvater. Cordes widmet sich trotz vieler anderer Verpflichtungen aufs neue mit Eifer der ihm lieb gewordenen Schularbeit und unterrichtet in den ersten Jahren die oberen Klassen des Seminars in Bibl. Geschichte, Katechismus, lateinischer und deutscher Sprache. Das gute Resultat des Schlußexamens vor der Konferenz am 1. Oktober 1851 bewies, daß etwas Ordentliches gelernt worden war.

Das höchste Ziel des Seminars, das Cordes sich von Anfang an gesteckt hatte, war die Ausbildung von eingebornen Geistlichen. Schon vor seiner Rückkunst aus Deutschland hatte die Konferenz zwei der hoffnungsvollsten Tamulenchristen am 31. Mai 1849 fürs Predigtamt bestimmt: Cordes' ersten Schüler Samuel, der das Seminar durchgemacht hatte, und den mehr im praktischen Amte vorgebildeten Katecheten Nallatambi (ein dritter wurde zurückgestellt, S. 190). Hierauf unterwiesen (wie wir zu S. 190 ergänzend bemerken) zuerst die Miss. Schwarz und Mylius diese beiden Schüler in den spezifisch theologischen Fächern, und 1850 half auch wieder Cordes, der sie mit großem Fleiß in die Dogmatik und Pastoraltheologie einführte. So bestanden sie am 28. März 1851 ihr Kandidatenexamen. Anfang 1852 eröffnete Cordes einen neuen theologischen Kursus mit 3 Schülern: Christian (S. 139 f.), Aaron und Salomon, der aber nicht zum Abschluß kam. Die durch den Kastenstreit veranlaßte Spaltung der Konferenz griff auch hier störend ein. War es der Mangel an Missionsdienern, war es die Mißachtung einer theoretischen Ausbildung, die Mehrzahl der Konferenz beschloß, von einem eigentlichen theologischen Kursus abzusehen und die Abiturienten des Seminars sogleich als sogenannte „Disziple" den Missionaren zur praktischen Einschulung im Missionsdienst zuzuweisen. Cordes beklagte es aufs Bitterste, daß ihm durch diese Anordnung seine „theologische Klasse und damit seine Lieblingsarbeit am Seminar für die Zeit zerstört worden sei."

Auch das war für das Seminar nachteilig, daß Cordes nach seiner Ernennung zum permanenten Vorsitzenden der Konferenz immer mehr von anderen dringlichen Arbeiten in Anspruch genommen wurde, und daß es an tüchtigen Lehrern fehlte, die ihn hätten ersetzen können. Der erste englische Lehrer Moran war ein alter englischer Soldat! Seitdem trat die Unzuträglichkeit immer greller hervor, daß das Seminar seit seiner Vereinigung mit der englisch-

tamulischen Schule in Trankebar eine Zwitteranstalt war, in der weder die Realien noch die Ausbildung für bestimmte Missionsämter zu ihrem Rechte kamen. Der Mangel an tüchtigen, regelrecht ausgebildeten Gehilfen[1]) übte einen lähmenden Einfluß auf das ganze Werk aus. Darum machten die Missionare je länger desto lauter ihre Überzeugung geltend, daß das Seminar in seiner damaligen Gestalt dem Bedürfnis der Mission durchaus nicht entspreche und umgestaltet werden müsse. Den Tiefpunkt des Niederganges erreichte dasselbe im Kastenstreit, wo es seiner Auflösung nahe war. Darum schauten damals viele draußen und daheim sehnsüchtig aus nach einer neuen Kraft für diese wichtige Arbeit.

Diese fand Graul in der Person Stählins. Entgegen dem sonstigen Brauch wurde dieser schon vor seiner Aussendung für das Seminar bestimmt. Stählin war aber auch wie geschaffen für das Amt eines Seminardirektors in Indien. Außer seiner Ausrüstung mit einer guten Gymnasial- und akademischen Bildung und auch mit einiger Bekanntschaft mit dem deutschen Schulwesen, die den älteren Missionaren abging, kamen ihm für diese Arbeit seine zum Teil schon oben erwähnten Eigenschaften sehr zu statten: er besaß eine unerschöpfliche Tatkraft und Arbeitslust; er war streng gegen sich und seine Untergebenen und doch auch wieder liebevoll gegen seine Schüler wie ein Vater, ein Mann der Ordnung und der Zucht. Nie war er zufrieden mit dem Erreichten, immer beflissen, zu lernen und weiter zu kommen. Freilich, was seine Stärke war, das war auch die Ursache einer gewissen Schwäche. Sein rastloses Vorwärtsstreben versetzte ihn manchmal in eine gewisse Unruhe und Ungeduld, die ihn nicht selten in Konflikt mit den langsamer sich entwickelnden Verhältnissen der Mission brachte.

Kaum ist er im Februar 1858 in Trankebar angekommen, so übernimmt er „mit frischer Lust" das Seminar (am 1. März). Von „zwei Jahren zur Erlernung der Sprache" und zum Einleben in das Missionswerk, die jetzt einem Missionar gewährt werden, war bei ihm (wie auch bei Blomstrand und Kelber) keine Rede. Er geht sofort an die Arbeit wie ein Missionar von längerer Dienstzeit. Das Seminar war kurz vorher infolge der Kastenstreitigkeiten auf 38 Schüler (7 Kostschüler) herabgesunken. Nach Stählins Antritt stieg in drei Wochen die Zahl der Schüler auf 84 (darunter 43 Kostschüler). Und im Oktober 1858 zählte es schon 150 (darunter 100 Kostschüler). Mit richtigem Blick trennt Stählin sofort von dieser in ihrer damaligen Gestalt mehr einer Realschule gleichenden Anstalt das eigentliche Seminar, als Bildungsstätte für Missionsdiener. Noch im J. 1858 eröffnet er eine Katecheten- und eine Lehrerklasse, die

[1]) Nach M.-Bl. 1855, 229 standen im Jahre 1854 82 Tamulen im Missionsdienst, von denen aber nur 15 völlig im Seminar ausgebildet waren: 1 Kandidat, 4 „Leser" (Hilfskatecheten), 6 Lehrer und 4 Discipel.

bis Ende 1859 absolviert werden, so daß schon Anfang 1860 eine neue Katechetenklasse mit 4 und eine Schullehrerklasse mit 18 Seminaristen (größtenteils schon angestellten Missionsdienern verschiedener Altersstufen) begonnen werden können.

Der Unterricht, der wegen des vorgerückten Alters und der mangelnden Vorbildung eines Teiles der Schüler mit viel Schwierigkeit verbunden war, wurde von Stählin, dem Kand. Samuel und den Katecheten Pākiam und Njānendram (nachmaligen Landpredigern) erteilt. Er umfaßte in der Katechetenklasse Katechismus, Bibl. Geschichte, Augustana, Ziegenbalgs Theologie (populäre Dogmatik), praktische Anweisung zum Katechetenamt (von Cordes), Gesang usw. Dazu wöchentlich einmal praktische Übungen in der Heidenpredigt. — In der Lehrerklasse waren die Lektionen: Katechismus, Bibl. Geschichte, tamulisches Lesen, Rechnen, Geographie, Lehrmethode und praktische Übungen im Unterrichten. M.-Bl. 1860, 257 ff.

Kurz nach Pfingsten 1858 fing der eifrige Mann sogar auch eine Theologenklasse an mit drei schon verheirateten Männern (darunter die tüchtigen, im Missionsdienst erprobten Katecheten Christian und Pākiam), in deren Unterricht er besonders von Blomstrand (Sanskrit, Hochtamul, Deutsch) unterstützt wird. Doch dies Unternehmen war verfrüht. Da Christian bald wieder zurücktrat, so wurde dieser Kursus einstweilen unterbrochen und erst einige Jahre später wieder aufgenommen.

Für die neun verschiedenen Schulklassen dieser Anstalten reichten die vorhandenen zum Teil sehr baufälligen Schulgebäude nicht aus. Nur eine große, aus alter Zeit (1741?) stammende Halle war gut erhalten und brauchbar, sonst mußten ältere Gebäude niedergelegt oder gründlich repariert und neue Bauten errichtet werden, vor allem eine Missionarswohnung, Lehrzimmer, Eßsaal, Kranken- und Bibliothekszimmer. Obgleich schon überreichlich beschäftigt, mußte Stählin auch noch die Leitung und Überwachung dieser Bauten übernehmen. Da gab's Tag und Nacht viel zu tun: Pläne machen, Beaufsichtigung der Handwerker, Berechnen, Einrichten, Organisieren und andere äußere Arbeiten wechseln ab mit Vorbereiten, Unterrichten, Examinieren u. dgl. Innerhalb der vier Mauern des Seminargehöftes war damals ein Leben wie in einem Bienenstock. Von früh um 6 bis nachts 11 Uhr gönnt sich der stählerne Mann keine Ruhe, und so geht's von Tag zu Tag, von Woche zu Woche (mit nur kurzer Unterbrechung der Sonntage, an denen er aber auch öfters predigte, sei es in Trankebar, sei es auf der ihm übergebenen Außenstation Tirumenjānam), in der kalten Jahreszeit bei 18° R. so gut wie in der heißen Jahreszeit bei 25—28° R. Er war der rechte Mann am rechten Platz. Das Missions-Kollegium freut sich sehr über das „überraschende Gedeihen“ der Anstalt und bewilligt für die Seminarbauten 5000 Tlr., eine Bewilligung, die in dieser Höhe bis dahin in der Mission für einen Zweck wohl noch nie gemacht worden war.

4. Die englisch-tamulischen Schulen.

Auch hier ist gegen Ende der 50er Jahre eine Wendung zum Besseren eingetreten. Hierzu trug eine epochemachende Maßnahme der englischen Regierung auf dem Gebiete der Volksbildung nicht wenig bei. Am 19. Juli 1854 fertigte nämlich der „Hof der Direktoren" der Ostindischen Handelskompanie, durch einen Parlamentsbeschluß dazu gedrängt, seine berühmte Depesche ab inbezug auf Organisierung eines staatlichen Unterrichtswesens in Indien. Das Verdienst, einen Umschwung in der Politik der englischen „Handelsfürsten", die sich bis dahin nur sehr wenig um das geistige Wohl ihrer indischen Untertanen gekümmert hatten, herbeigeführt zu haben, gebührt den evangelischen Missionaren in Indien. Schon die alten Hallenser, besonders Chr. Fr. Schwartz (auf Anregung des englischen Statthalters Sullivan) und John, hatten bemerkenswerte Anfänge gemacht zur Einführung eines weitere Kreise der heidnischen Volksmassen umfassenden allgemeinen Schulwesens, ersterer in den Königreichen Tandschäur, Ramnad u. a., letzterer mit weniger Glück in der dänischen Kolonie. John veröffentlichte auch einen weitgehenden Plan über Einführung eines Volksschulwesens in Indien, der in England Aufsehen machte.[1]) Doch einen durchschlagenden Erfolg erzielte erst die bahnbrechende Wirksamkeit des bekannten schottischen Missionars Dr. Duff[2]), der 1830 in Kalkutta eine englische Missionsschule gründete, in der er zuerst die englische Sprache zur Unterrichtssprache für die höheren Schulklassen und die Einführung in die englische Schulbildung, verbunden mit gründlicher Unterweisung in der englischen Bibel, zum hauptsächlichen Missionsmittel seiner Gesellschaft machte. Ähnliche Schulen wurden von dieser 1835 in Bombay und Puna und 1837 in Madrás gegründet. Seine neue Methode fand draußen und daheim großen Anklang. Er sowohl als auch einige andere englische Missionsmänner gaben in London den Anstoß zur Ausarbeitung jener „Educational Despatch"[3]), Schuldepesche, die von Sir Charles Wood, dem Präsidenten des die Ostindische Kompanie kontrollierenden staatlichen Aufsichtsrates, verfaßt wurde.

Diese Schul-Verordnung will sowohl das höhere als das Volksschulwesen in Indien regeln. Dem höheren Schulwesen sollen besonders die in den größeren Städten zu errichtenden Regierungsschulen (Colleges) dienen, in denen nur ein rein weltlicher Unterricht mit Ausschluß jeder religiösen Unterweisung gegeben werden soll. Auf Dr. Duffs Vorschlag, die Bibel als Klassenbuch für freiwillig dazu sich stellende Schüler in diese Schulen einzuführen, wollte man wegen der beliebten Politik der „religiösen Neutralität" nicht eingehen. Die Bibel sollte nur in der Schulbibliothek ihren Platz finden, und christlichen Lehrern sollte gestattet sein, diejenigen ihrer Schüler, die es begehren, außerhalb der Schulstunden in ihr zu unterweisen. Dagegen glaubte man (als „ein Kompromiß") in anderer Weise

[1]) Ältere Hall. M.-Ber. VI, 193. [2]) G. Smith, A. Duff. London 1879. [3]) E. Stock, History II, 239 ff. H. M.-Nachr. 1863, 5 ff.

den Absichten der Missionare entgegenkommen zu müssen, nämlich durch das sogenannte „Grant-in-aid-System", eine Unterstützungsordnung, der zufolge alle Schulen von Privatpersonen oder Vereinen, die sich in bezug auf den weltlichen Unterricht, Schulordnung u. a. den Anweisungen und der Inspektion der Regierung unterwerfen, bestimmte Unterstützungssummen (Grants) erhalten sollen als Zuschuß zu den Gehalten der Lehrer, zur Errichtung von Schulgebäuden, zu Lehrmitteln u. dgl. Die Regierung nimmt hierbei keine Rücksicht auf die Religion des Schulvorstandes und mischt sich in keiner Weise in die religiöse Unterweisung. In den niederen Klassen soll der Unterricht in den Volkssprachen, in den höheren im Englischen erteilt werden. Das ganze Unterrichtswesen gipfelt in den Universitäten, die nach Muster der Londoner Universität in Kalkutta, Bombay und Madrás eingerichtet, zunächst weiter nichts zu tun haben, als die Prüfungen abzuhalten, von denen die Verleihung akademischer Ehrentitel abhängt. Die englische Regierung sprach bei der Veröffentlichung dieser Parlamentsakte die Überzeugung aus, daß „die allgemeine Verbreitung von Kenntnissen stets bessere Sitten,[1]) wachsende Betriebsamkeit usw. zur Folge habe".

Was dieser Einrichtung in den Augen der Eingeborenen eine besondere Zugkraft verlieh, war die Aussicht, daß die Schüler der höheren Schulen, die die Examina bestehen, bei der Anstellung in den Bureaus der Regierung bevorzugt werden würden. Aber gerade dies übermäßige Betonen der Examina sowohl von seiten der Regierung als der Eingeborenen wurde der Anstoß zu einer sehr einseitigen, nur auf die gedächtnismäßige Aneignung des Unterrichtsstoffes und die Ausbildung des Verstandes gerichteten Entwicklung des Schulwesens in Indien.

Die meisten Missionsgesellschaften in Indien begrüßten dies Entgegenkommen der Regierung mit Freuden und beeilten sich sofort, die ihnen gereichte Hand zu ergreifen. Viele von ihnen unterhielten ja schon längst ein ausgedehntes Schulwesen, das nun nicht bloß eine willkommene pekuniäre Unterstützung, sondern auch einen Anstoß zu einer strammeren Organisation bekam. Dieser Anstoß war besonders gegenüber dem schlaffen Wesen eingeborener Schullehrer und der aller gesunden Methode entbehrenden toten indischen Schulmeisterei sehr heilsam.

Gemäß dieser Parlamentsakte wurde in Madrás ein Direktorium des öffentlichen Unterrichts für diese Präsidentschaft errichtet. Der erste „Direktor des öffentlichen Unterrichtswesens" war J. A.

[1]) D. Graul bemerkt hierzu mit Recht, daß er diese Hoffnung nicht teilen könne, denn „die allgemeine Verbreitung von Kenntnissen kann die sittliche Kraft eines verwahrlosten Volkes nimmermehr herstellen" . . . Aber er fügt hinzu: „Wir dürfen dennoch auch von unserem Standpunkt aus die neuen Maßregeln der Regierung willkommen heißen, denn obschon dieselben kaum ein anderes Ergebnis liefern werden als die beschleunigte Auflösung der heidnischen Kultur-Elemente, so ist doch eben eine solche Auflösung durchaus nötig, ehe das Christentum das Volk in seiner Gesamtheit ergreifen kann. . . Es kommt nun bloß darauf an, daß die christlichen Missionen allenthalben . . den Samen des christl. Glaubens auszustreuen nicht versäumen." H. M.-Nachr. 1855, 128.

Arbuthnot, der am 17. August 1854 seine Tätigkeit mit einer das ganze Programm der Regierung darlegenden Bekanntmachung[1]) begann. Einige Leipziger Missionare hatten Bedenken gegen die Verbindung der Missionsschulen mit der Regierung, die nach ihrer Meinung die ungehemmte Leitung derselben von seiten der Mission beeinträchtige und ihren religiösen Charakter gefährde, aber Cordes teilte diese Bedenken nicht. Er hatte von Anfang an den dem Schulwesen seiner Mission vorgezeichneten Weg mit klarem Blick erkannt. Bei allem Festhalten der kirchlichen Interessen galt es hier, in bezug auf den weltlichen Lernstoff, die äußere Schulordnung u. dgl. sich den Verhältnissen des Landes und den Forderungen der englischen Regierung zu akkommodieren. Deshalb hatte er schon früher in dem Seminar neben dem grundlegenden Unterricht in der Landessprache der Einführung der geförderteren Schüler in das Englische sein Recht widerfahren lassen. Und nun ergriff er mit Freuden die sich durch jenes Anerbieten der Regierung darbietende Gelegenheit, das Trankebarer Schulwesen zu heben, und bat schon am 12. September 1855 das Direktorium in Madrás, das Seminar mit 4 Lehrern und 70 Schülern und die Mädchenschule in Trankebar unter Regierungsaufsicht stellen zu dürfen. Hierauf inspizierte der Regierungsschulinspektor Richards beide Schulen am 4. Januar 1856 und, obgleich das Resultat nicht befriedigend war (er rügte schlechten Schulbesuch, mangelnde Ausbildung der Lehrer und ungenügende Lehrmethode), empfahl er doch wenigstens die Knabenschule zur Annahme, in Anbetracht der Bedeutung der Stadt, und weil sie das Material zu einer wertvollen Anstalt biete, so daß der Direktor laut Reskript vom 8. September 1856 ihr eine jährliche Unterstützung von 480 Rupien bewilligte. Die Konferenz stimmte dieser Einrichtung zu, aber aus allerlei Bedenken wurden weitere Schulen der Regierung nicht unterstellt, obgleich in Madrás und Tandschäur auch englisch-tamulische Schulen niederen Grades eingerichtet wurden.

Erst mit Stählins Eintritt in die Schularbeit kam auch in diese Angelegenheit neuer Zug. Nachdem er die englisch-tamulische Schule ganz vom Seminar getrennt hatte, richtete er in ihr erst 4, später 6 Klassen ein und suchte die Anstalt zu einer Art Realschule zu machen, in der die Abiturienten so weit gebracht werden sollten, daß sie das von der Universität vorgeschriebene und überwachte „Matrikulationsexamen" bestehen könnten. Nach diesem Ziele strebte er mit aller Kraft, besonders auch mit Hilfe neuer und tüchtigerer Lehrer, und daß er rasch vorwärts kam, erhellte aus dem Bericht des Regierungsinspektors auf Grund seiner i. J. 1859 gehaltenen Inspektion, worin er schrieb, daß die Schule, die „vorher in einem sehr unbefriedigenden Zustand gewesen war, von dem Chaos,

---

[1]) H. M.-Nachr. 1856, 61 im Auszuge abgedruckt.

in welchem er sie bei seinem letzten Besuch (1858) gefunden, sich zu einem nützlichen und vielversprechenden Institut emporgeschwungen habe."

Diese schöne hoffnungsvolle Tätigkeit wurde plötzlich durch einen kleinen Sturm unterbrochen, der für Stählin um so schmerzlicher war, als ihm diese Erfahrung noch ganz neu war. Wer in Indien längere Zeit eine Schule mit Kindern aus höheren Kasten zu leiten hat, der macht öfters die Erfahrung, daß irgend ein Verstoß gegen die Volkssitte u. dgl. wie eine platzende Bombe unter sie fährt und sie in eine wahre Panik versetzt, am meisten, wenn es sich um eine Kastenfrage handelt. So war im Januar 1859 in der Seminarkostschule ein offener „Kalacham", d. h. Aufruhr, infolge eines geringfügigen Anlasses ausgebrochen. Es handelte sich um die mit den baulichen Veränderungen zusammenhängende Anordnung Stählins, daß die Sudra- und Pariakostschüler, die bisher in zwei Zimmern getrennt gegessen hatten, bei Beginn des neuen Schuljahres in dem einen größeren Zimmer, dem bisherigen Eßsaal der Sudraknaben, in der Weise zusammenessen sollten, daß die Sudras auf der einen, die Parias auf der andern Seite sitzen sollten, in der Mitte getrennt durch eine vier Fuß hohe spanische Wand, mit einer offenen Tür für die Speiseausteiler, so daß also die Knaben bei dem stehend verrichteten Tischgebet einander sehen und hören konnten, während sie beim Essen, nach Landessitte auf dem Boden sitzend, den gegenseitigen Blicken entzogen waren. Stählin dachte nicht daran, seine Schüler zum Kastenbruch zu nötigen, er wollte sie nur zu einer freieren Stellung zur Kastensitte erziehen. Aber diese Anordnung war eine Neuerung, und schon das machte die Sudras stutzig. Die Wogen der durch den Kastenstreit entstandenen Erregung hatten sich noch nicht geglättet. Man sah in der an sich ganz unverfänglichen Maßregel den ersten Schritt zur völligen Knechtung. Die Parole wurde ausgegeben: „Die Kaste ist in Gefahr!" Und das wirkte wie Dynamit: die Sudra-Knaben liefen am Tage des Beginns des neuen Schuljahrs weg, und die Schule war in Gefahr gesprengt zu werden.

Stählin war vor ein entscheidungsvolles Dilemma gestellt: entweder Nachgeben, und damit wäre auf lange Zeit jede erziehliche, auf Milderung der Kastentrennung hinzielende Beeinflussung der Schüler durch den Missionar abgeschnitten worden, oder konsequente Durchführung und unnachgiebige Strenge, und damit Verzichten auf Seminarschüler aus besseren Familien. Er rang mit Gott im Gebete um Klarheit und beriet sich mit dem Kirchenrat, mit hervorragenden Sudrachristen und den Seminarlehrern. Das Ergebnis war: Festhalten der Bestimmung des Zusammenessens in einem Zimmer, aber möglichste Milde in Durchführung der Maßregel. Zunächst ließ er die Flüchtlinge zurückführen, sicherte ihnen Straflosigkeit und Enthaltung von allen Zwangsmaßregeln zu und suchte ihnen durch freundliches Zureden die Furcht zu nehmen, als sei es auf einen völligen Kastenbruch abgesehen. Dann ließ er auf Anraten der eingeborenen Freunde einige Änderungen im Eßzimmer anbringen: einen zweiten Eingang in dasselbe, einen Vorhang vor die Öff-

nung der spanischen Wand in der Mitte und die Erhöhung der letzteren um $1^1/_2$ Fuß.

Aber als er endlich Ende Januar die Knaben rief und sie fragte, ob sie nun bereit seien, seinen Anordnungen zu folgen, antworteten sie alle mit „nein“. Reichliche Tränen Stählins und liebevolle und ernste Ermahnungen, auch das Zureden der eingeborenen Berater — alles schien vergeblich. Da, in dem entscheidenden Augenblick wandte sich Stählin an die Lehrer und fragte sie, ob sie wohl bereit seien, den Schülern mit ihrem Beispiel voranzugehen und mit den Pariaknaben in einem Zimmer zu essen. Zu seinem freudigen Erstaunen antworteten sie mit „ja“. Durch dieses Eintreten der Lehrer für die neue Einrichtung und durch Zureden der Eltern wurde allmählich der Widerstand der Knaben überwunden. Nur 8 (meistens Tandschäurer) Schüler mußten wegen ihrer hartnäckigen Weigerung entlassen werden. Am 12. Februar war der Aufstand überwunden und das Zusammenessen in einem Zimmer durchgeführt (M.=Bl. 1859, 129 ff. und Anhang Nr. 61).

Stählin reiste bald darauf selbst nach Tandschäur, um dort das gegen ihn in der Gemeinde ausgestreute Mißtrauen zu beseitigen, was ihm auch gelang; ebenso ließen sich noch einige begabte Schüler zum Eintritt ins Seminar bewegen. Später hielt er sich längere Zeit in Madrás auf, um dort in den großen Schulanstalten das englische Schulwesen genauer kennen zu lernen. Mit offenem Auge suchte er die einen deutschen Schulmann vielfach fremdartig anmutende Eigenart des englischen Schulwesens kennen zu lernen, war aber keineswegs gewillt, alles ohne weiteres auf seine Schule zu übertragen. Denn obgleich die Verbindung mit der Regierung ihm einen gewissen Zwang auflegte, so ließ sie ihm in Lehrplan und Unterricht doch noch freie Bewegung genug, daß er manche Vorzüge deutschen Schulwesens, besonders deutsche Gründlichkeit und Sorgfalt im einzelnen, zur Geltung bringen konnte.

Unter diesen Impulsen nahm das Schulwesen in Trankebar einen raschen Aufschwung, der allmählich auch den andern Stationen zu gute kam. Mit der Anstellung besserer Lehrer hoben sich auch dort die Schulen an Schülerzahl wie an Leistungen. Dies möge nachstehende Übersicht zeigen: Die Trankebarer Mission hatte

1841: 13 Schulen mit etwa 650 Kindern;
1850: 26 Schulen, 33 Lehrer und 833 Schüler;
1860: 42 Schulen (darunter 3 englisch=tamulische Schulen), 52 Lehrer und 1047 Schüler (darunter 636 christliche Kinder, von denen 198 Kostschüler und Stipendiaten waren).

Wir schließen diesen Abschnitt mit einem glänzenden Zeugnis des Kirchenrats über die Leistungen des Seminars, das in der Heimat mit großer Freude aufgenommen wurde. Der Kirchenrat berichtete:

„Das Seminar hat nun wirklich eine solche Einrichtung erlangt, wie sie ihm als Bildungsanstalt unsrer tamulischen Kirche gebührt. Es ist eine Lust die Ordnung zu sehen, die überall herrscht, und das würdige Betragen der Kinder drinnen und draußen wird von jedermann mit Vergnügen bemerkt. Bei der mit dem Schlußexamen verbundenen Visitation des Seminars haben wir uns ebenso

über die Fortschritte in der Lehrmethode der Lehrer, als über den Fortschritt der Kinder gefreut. . . . Das hoffnungsvolle Aufblühen des Seminars ist namentlich bei dieser trüben Zeit eines der lieblichsten Gnadenpfänder, daß der HErr mit uns ist."

42. Kapitel.

Die litterarische Tätigkeit.

Die Mission ist ein großer Krieg. Zum Kampfe braucht sie nicht bloß Streiter, sondern auch Waffen. Ihr scharfes zweischneidiges Schwert ist Gottes Wort, gehandhabt vor allen Dingen in mündlicher Predigt. Aber wie schon die Apostel ihre Predigt durch das schriftliche Wort unterstützten, so kann vollends in unserem „papiernen Zeitalter" die Mission desselben nicht entbehren. Sie braucht Schriften zur Überführung der Heiden, zur Erbauung der Christen in Kirche und Haus, und besonders auch für ihre Schulen. Die Beschaffung dieser Schriften ist ein Hauptzweig der Missionsarbeit. Die Leistungen einer Mission auf diesem Gebiete können auch als ein Gradmesser ihrer Fortschritte angesehen werden. Und je höher ein heidnisches Volk steht in seiner Kultur und Litteratur, desto höhere Ansprüche werden auch an die Missionslitteratur unter demselben zu stellen sein.

1. Die litterarischen Arbeiten der dänisch-halleschen Missionare.

Als die Leipziger Mission in das Tamulenland (S. 100 ff.) eintrat, war sie in der seltenen, außerordentlich glücklichen Lage, dort sowohl eine schon christianisierte Sprache als auch eine christliche Litteratur vorzufinden. Schon die eifrigen Jesuitenmissionare, der sprachbegabte Robert de Nobili († 1656) in Madura und noch mehr der gelehrte Beschi in Tritschinopoli († 1742), hatten angefangen, das Tamul zu christianisieren. Letzterer verfaßte zahlreiche tamulische Werke: eine treffliche Grammatik des Hochtamuls, d. h. der Gelehrtensprache, ein Lexikon, eine Anweisung für Katecheten, ferner die Legenden von Joseph und Maria als eine Nachahmung der tamulischen Heldengedichte, unter dem Titel „Tēmpāwani".[1]) Dies große Dichterwerk mit 14 460 Verszeilen wird von den Tamulen zu ihren Klassikern gezählt. Doch konnte dies viele Fabeln und dichterische Ausschmückungen enthaltende und in hochtrabender Gelehrtensprache geschriebene Buch nur wenig zur Herstellung einer volkstümlichen Kirchensprache beitragen. Nützlicher für die evangelischen Missionare waren manche Prosaschriften der Katholiken, z. B. ihr Katechismus und die Geschichten des Alten Testaments in Fragen und Antworten, die Ziegenbalg benutzt hat.

Bei alledem bleibt den Hallensern das Verdienst, die Bibel in das Tamulische übersetzt und dadurch diese Sprache evangelisiert, d. h.

[1]) M.-Bl. 1848, 197. Graul IV, 327 f. Hall. M.-Nachr. 1865, 8 ff. 85 ff.

zu einem Gefäße der evangelischen Wahrheit gemacht zu haben. Es war freilich natürlich, daß ihre ersten tamulischen Übersetzungen, die sie in den ersten 40 Jahren herausgaben, noch unvollkommen waren, wie z. B. Ziegenbalgs Übersetzung des Kleinen Katechismus, des Neuen Testaments 1708—1711 und des Pentateuchs, der Bücher Josua und Richter, eines Auszugs aus dem Großen Katechismus von Spener, der Theologia thetica (einer populären Dogmatik in Fragen und Antworten) von Freylinghausen u. a. m., aber sie bilden doch den soliden Grund, auf dem seine Nachfolger weitergebaut haben. Die Arbeiten seines Nachfolgers B. Schultze, die Übersetzung der übrigen Teile des Alten Testaments, der Apokryphen und von etwa 100 Gesangbuchsliedern, trugen auch noch den Charakter einer mangelhaften Anfangsarbeit. Aber vollends seine rasch nacheinander in Madrás ausgearbeiteten Übersetzungen der Bibel ins Telugu und (teilweise) ins Hindostani waren, wegen seiner überhasteten und flüchtigen Weise zu arbeiten, die man auch Übersetzungswut genannt hat, fast ganz ungenügend und sind von anderen Missionaren wohl niemals gebraucht worden. Seine Nachfolger in Trankebar, der praktisch tüchtige Pressier, der im Tamulischen eine „gründliche Wissenschaft“ erlangte, und dessen Kollege Theodos. Walther († 1741), den man wegen seiner Gelehrsamkeit und Sprachkenntnis auch den „evangelischen Beschi“ genannt hat, vollendeten die Drucklegung des tamulischen Testaments, so daß 1728 zur großen Freude der Tamulenchristen und ihrer heimatlichen Freunde die ganze tamulische Bibel (nebst Apokryphen) in Trankebar gedruckt vorlag.

Weil aber die Trankebarer Missionare sogleich die Mängel der ersten Bibelübersetzung fühlten (besonders ihren „halbpoetischen“ und zu weitläufigen Stil), so machten sie sich sofort an eine Revision des Neuen Testaments, und zwar zuerst an eine Neubearbeitung des Matthäus. Walther und Pressier suchten die evangelische Kirchensprache von der katholischen unabhängiger zu gestalten (sie führten den Gottesnamen „Parābaren“, der Allerhöchste, ein), aber es bedurfte erst noch einer längeren Arbeit und des Zusammenwirkens der tüchtigsten Sprachkenner, ehe man die rechte Redeweise fand, die zugleich grammatikalisch korrekt und volkstümlich war. Walther gab zur Widerlegung der Schmähungen der römischen Missionare auch eine tamulische Kirchengeschichte heraus und übersetzte in Gemeinschaft mit Pressier etwa 140 Kirchenlieder, deren Verständlichkeit aber durch den Gebrauch vieler hochtamulischer Wörter beeinträchtigt wurde.

Wir übergehen die Verdienste Walthers und seiner Nachfolger um die Herausgabe portugiesischer Schriften: einer Bibelübersetzung, eines Gesangbuchs und anderer Werke in dieser Sprache.[1])

---

[1]) Theod. Walther, Kurze Biographie. Verlag der E.-L.-Mission 1889.

Der eigentliche Bibelübersetzer von Gottes Gnaden war der sprachlich reich begabte und philologisch geschulte Fabricius (1742—1791 in Madrás), der in seiner zum Teil ganz neuen und selbständigen Bibelübersetzung und seinem tamulischen Gesangbuche die Christianisierung des Tamul für seine Zeit auf die Höhe der Entwicklung brachte.

Das von ihm übersetzte Neue Testament erschien in Madrás 1773; das Alte Testament wurde in Trankebar gedruckt, aber erst 1796, also nach seinem Tode, vollendet. Man merkt es zwar auch diesem Werke an, daß es nicht von einem Eingeborenen herstammt, aber was es auszeichnet, ist einmal die goldene Treue in der Wiedergabe des Grundtextes, auch so schwieriger Bücher, wie der Psalmen und Propheten, und zum anderen der geniale Griff des Verfassers, mit dem er die Redeweise der höheren Sudraklassen traf, die die Mitte hält zwischen dem „Hochtamul" der alten Litteratur und der Redeweise der Brahmanen einerseits und andrerseits dem vulgären Dialekt der niedrigen Volksklassen. Graul schreibt über sie:

„Obschon die Übersetzung unserer alten Missionare ihre Schwächen und Mängel hat, so ist sie doch so treu und keusch, daß derjenige, der sich von Kindheit an in sie hineingelesen hat, sich wohl eine verbessernde Durchsicht, aber nicht leicht eine neue Übersetzung wird gefallen lassen, besonders eine solche nicht, wie die des Herrn Percival (eines amerikanischen Missionars, der in den 40er Jahren die Bibel in der gelehrten Sprache der alten Poeten wiedergab), die sich wohl eines flüssigen und blühenden tamulischen Stiles erfreut, aber der alten Tiefe, Treue und Allgemeinverständlichkeit ermangelt." M.-Bl. 1852, 91.

Und: „Die Übersetzung der h. Schrift von unseren Vätern her besitzt bereits einen hohen Grad der Vollkommenheit. . . . Schon haben sich die von unseren alten Übersetzern geprägten Ausdrücke für die neuen Gedanken des Christentums in der christlichen Tamulenwelt einen allgemeinen Kurs errungen." Hall. M.-Nachr. 1865, 118.

Auch die schon vor Percival von dem Missionar Rhenius im Interesse größerer Verständlichkeit gelieferte Übersetzung des Neuen Testaments, die in der Sprache zwar „glatter, aber flacher als Fabricius" ist, vermochte Fabricius nicht zu verdrängen. Sie fand in den englischen Missionen, besonders im Süden (Tinnewēli, Trawankur), nur eine Zeitlang Eingang, bis sie in ihnen durch die neue Revision oder richtiger: Übersetzung Dr. Bowers (1876) (also die fünfte tamulische Übersetzung) verdrängt wurde. Gegenüber diesen Versuchen, Fabricius ganz zu beseitigen, haben die lutherischen Gemeinden an seiner Bibel, die urteilsfähige Männer, wie der „alte Poet", die „Goldene Version" nannten und in anderen Ausdrücken größter Anerkennung priesen, als an einem köstlichen Schatz um so fester gehalten (M.-Bl. 1852, 91).

In seinem tamulischen Gesangbuch mit 336 Liedern, zuerst 1774 in Madrás gedruckt, hat Fabricius seine Meisterschaft im Tamul noch glänzender bewiesen als in der Bibel, weil er sich hier viel weniger durch das Original gebunden fühlte. Cordes urteilt über dies Werk:

„Die Übersetzung der Lieder ist fast durchgängig treu. Was den Hauptwert dieser Lieder ausmacht, ist, daß sie, wenn auch nicht immer so inhaltreich als die deutschen Originale, doch im ganzen ebenso glaubenstreu sind, und daß durchweg dieselbe edle Einfalt waltet, die wir an unseren deutschen Kirchenliedern bewundern. Der Rhythmus ist nicht selten makellos. Künstlichere Verse lassen sich allerdings fertigen, aber schwerlich werden wir bessere Kirchenlieder bekommen" (M.-Bl. 1852, 129 ff.). — Zu diesen 336 Liedern und einem späteren Anhang von 12 Liedern gehören freilich auch einige minderwertige, teilweise von älteren Missionaren herstammende, sowie mehrere wegen der alten halleschen Melodien schwer singbare Lieder.

Die Übersetzung einiger der beliebtesten deutschen Erbauungsschriften damaliger Zeit, wie z. B. Bogatzkys Schatzkästlein, Arndts Paradiesgärtlein u. a. (Anhang, Nr. 62), haben bei den gebildeteren Tamulenchristen solchen Anklang gefunden, daß sie ihre liebsten Andachtsbücher wurden. Arndts Paradiesgärtlein wurde von den Tamulen ebenso wie Fabricius' Gesangbuch „Herzschmelzer" genannt. Die zur Mystik neigenden Tamulen fanden an diesen Früchten lutherischen Glaubenslebens besonderes Wohlgefallen. So haben diese Schriften viel dazu beigetragen, das Innenleben der Tamulenchristen mit der Innigkeit deutscher Frömmigkeit zu verschmelzen (M.-Bl. 1846, 23).

Der 80jährige eingeborene Pastor David, Seelsorger einer englischen Missionsgemeinde auf Ceylon, bezeugte in einem an die Konferenz gerichteten Schreiben um das Jahr 1849 über diese Bücher:

„Die (in Trankebar gedruckten) Bibeln und Gesangbücher fanden auf der Koromandelküste und auf Ceylon unter den christlichen Bewohnern eine weite Verbreitung und werden von denselben fleißig gebraucht und als wertvolle Reliquien noch jetzt sorgfältig aufbewahrt. . . . Die Übersetzung ist in hohem Grade klar und einfach, so daß sie leicht von Gelehrten und Ungelehrten, Männern und Frauen, verstanden werden. Die köstlichen lutherischen Lieder vermögen in reichem Maße das himmlische Feuer der Liebe zu Gott in den Herzen anzuzünden (M.-Bl. 1850, 293).

2. Die Arbeiten der Leipziger Missionare.

Die Leipziger Missionare übernahmen diese Schriften als ein wertvolles Erbe von den Vätern; teils brauchten sie sie in der damals vorliegenden Gestalt, teils fingen sie an, sie in neuer Bearbeitung herauszugeben. Das erste tamulische Büchlein, das sie veröffentlichten, war (wie einst zu Ziegenbalgs Zeiten, wieder) der Kleine Katechismus Luthers. Dann revidierte Cordes auf Wunsch des alten Poeten Wedanájachen Ziegenbalgs „Theologia thetica". Letzteres Werk wurde in Leipzig mit ganz neuen, für diesen Zweck angefertigten schönen Typen von Giesecke & Devrient unter Grauls Mithilfe gedruckt und als Jubiläumsschrift 1856 herausgegeben. In der Herausgabe dieses schön ausgestatteten Buches sah Cordes den Anbruch einer „neuen Periode" in der tamulischen Missionslitteratur. Auch das in Trankebar gedruckte dänische Ritual (dessen Original von Bugenhagen stammte) wurde neu revidiert und durch einige neue Stücke vermehrt: Sündenbekenntnis und Absolution, Glaubens-

bekenntnis und Kirchengebet nach der Predigt. Doch wurde diese Bearbeitung nur als Manuskript gebraucht.

Außerdem übersetzte Cordes, der für diese Arbeit der Befähigtste war, als zweite Jubiläumsschrift die Augsburgische Konfession nebst dem Nicänischen und dem Athanasianischen Glaubensbekenntnis ins Tamulische. Dies Bekenntnis wurde auf Konferenzbeschluß in allen reiferen Gemeinden verbreitet und ihnen im Wochengottesdienste erklärt. Ferner verdankt die Trankebarer Mission dem Fleiße Cordes' noch die Übersetzung von etwa zehn Kirchenliedern ins Tamulische und von etwa 100 der gebräuchlichsten Kirchenlieder ins Englische zum Gebrauch für die englischen Gottesdienste, die er in Trankebar für die übriggebliebenen wenigen Dänen hielt.[1])

Aus den anderen Schriften dieser Periode nennen wir noch: eine neue durch Kremmer besorgte Ausgabe von Bogatzkys Schatzkästlein, gedruckt in Madrás; Kandidat Samuels Übersetzung von Joh. Gerhards meditationes sacrae, ebendaselbst gedruckt.

Der gelehrte Munschi Samuel in Madrás, der auch D. Graul im Tamul unterrichtet hatte, gab seit 1856 eine Art Kirchenblatt heraus, betitelt: „Adeikalanādher (Name der Pursebākam-Kirche) Tirutschabei Pattirichei," d. h. Kirchenblatt der Adeikalanādher-Gemeinde. Im zweiten Heft (72 S.) bringt er eine Übersetzung des vom Abendmahl handelnden vierten Buches von Thomas a Kempis' Nachfolge Christi in gutem Tamul. Angefügt sind Passionslieder, Betrachtungen über das Abendmahl u. a. Lange hat diese anfangs von den Tamulen mit großer Freude begrüßte Zeitschrift nicht bestanden.

Seit 1856 wird der damals 82jährige fruchtbare Dichter Wedanájachen Sāstri (S. 194) von Trankebar und Leipzig aus unterstützt, um ihn zur Herausgabe seiner zahlreichen Gedichte und anderer Werke in stand zu setzen. Ein solches viel gebrauchtes Schriftchen von ihm war der sogenannte „Weg der Blinden", das später auch in Trankebar gedruckt wurde, eine christliche Streitschrift gegen das siwaitische Heidentum mit vielen Zitaten aus den heidnischen Religionsschriften.[2])

Das Bedeutendste in tamulischer Schriftstellerei leistete aber der Missionsdirektor selbst, indem er zwei der angesehensten tamulischen Klassiker, teils im Originaltext, teils in deutscher (bezw. engl.) Übersetzung, nebst einer tamulischen Grammatik herausgab (S. 165 f.) und dadurch den Missionaren einen nachhaltigen Anstoß und gute Anleitung gab zur Beschäftigung mit der tamulischen Litteratur.

---

[1]) Hierbei benutzte er auch das von dem halleschen Missionar Horst um 1800 herausgegebene englische Gesangbuch, das ihm aber nicht genügte, und die neue Übersetzung von Luthers Liedern durch Anderson. Edinburgh 1847.

[2]) Eine Probe daraus M.-Bl. 1859, 34 ff. Vergl. auch 1859, 184.

Er war es auch, der mit klarem Blick die Bedeutung der schriftstellerischen Tätigkeit besonders für die Mission unter einem so gebildeten Volke wie den Tamulen erkannte und deshalb, sobald er den geeigneten Mann dafür gewonnen hatte, dafür Sorge trug, daß zur zielbewußten Zusammenfassung und Organisation dieser bis dahin mehr nebensächlich betriebenen Tätigkeit das „Litterarische Departement“ in Trankebar errichtet wurde. Zum Leiter desselben bestimmte er den schwedischen Missionar Blomstrand. Wie dieser schon in der Heimat als akademischer Lehrer tätig gewesen war, so sollte er auch in der Mission hauptsächlich die Arbeit eines Gelehrten verrichten. Fest gegründet in der lutherischen Lehre, ausgerüstet mit einer guten grammatikalischen Kenntnis des Sanskrit und Tamul und beseelt von großer Missionsliebe und begeisterter Hingabe an seinen besonderen Beruf in der Mission, trat er an die ihm gestellte Aufgabe mit großer Freudigkeit heran. „Einen besseren Anfang“ (schreibt er über die Erlebnisse seines ersten Jahres) „als den von Gott mir gegebenen, hätte ich mir nicht wünschen können.“ Getrieben von der Überzeugung, daß er mit dem Volk, für welches er Bücher schreiben wollte, genaue Fühlung haben müsse, beteiligte er sich auch an der Gemeindearbeit, übernahm eine Zeitlang die Trankebarer Gemeinde und ihre Filiale und gab auch regelmäßigen Unterricht im Seminar. Aber seine Hauptkraft wandte er von Anfang an der ihm gestellten litterarischen Aufgabe zu. Wenn man seine ersten Berichte liest, in denen er gewissermaßen das Programm seiner Tätigkeit entwirft (M.-Bl. 1859, 49 ff.; 1861, 225 ff.), so bekommt man den Eindruck, daß er sich ein sehr hohes Ziel für seine Schriftstellerei steckte, und daß es ihm voller Ernst war, die Graulschen Gedanken, die in ihm einen fruchtbaren Boden gefunden hatten, mit Anspannung aller seiner Kräfte ins Leben zu setzen. Kaum angekommen, macht er sich zunächst an die leichtere Arbeit einer Revision der von Ziegenbalg übersetzten (abgekürzten) Spenerschen Katechismuserklärung, die er in Madrás drucken ließ. Dann begann er aber sofort seine Übersetzungsarbeit, indem er Zahns Biblische Geschichte und Löhes Samenkörner ins Tamulische übertrug und auch schon Kurtz' Heilige Geschichte in Angriff nahm, um dem großen Mangel an Lehrbüchern in den Schulen abzuhelfen. Weil jedoch die schon oben S. 351 erwähnte, in seinem Naturell liegende Schranke ihn verhinderte, in hinreichende Fühlung mit den Tamulen, ihrer Denk- und Redeweise zu kommen, so beeinträchtigte dies die Volkstümlichkeit und Brauchbarkeit seiner Schriften nicht wenig. Trotzdem wurden gerade die ersten Früchte seiner Schriftstellerei von den Tamulen mit um so größerer Freude begrüßt, als sie einem lange schmerzlich empfundenen Mangel Abhilfe brachten.

Doch in dem regen Eifer für diese Sache ging das Missionskollegium alsbald noch einen Schritt weiter. Um den Druck der von den Missionaren

verfaßten Schriften zu erleichtern, faßte es auf Antrag des Missionskirchenrates und der Synode im Jahre 1859 den Beschluß, in Trankebar (wieder so wie einst 1713) eine Missionsdruckerei zu errichten, zu deren Unterhaltung Dr. Kramer, Direktor des Halleschen Waisenhauses, aus den Mitteln der „Ostindischen Missionsanstalt" einen Jahresbeitrag von 400 Talern beizusteuern versprach.

D. Graul legt im Missionsblatt diesen Plan näher dar und bemerkt dabei, daß es sich bei der Ausführung desselben „nicht um ein kaufmännisches Geschäft, sondern um Förderung der Zwecke der Mission" handele; die Druckerei solle zugleich zu einem „Sporn und Hebel für die litterarische Tätigkeit" der Missionare und der Tamulenchristen werden (M.-Bl. 1860, 2 ff.).

So schließt auch in dieser Hinsicht die Neubegründungsperiode der Trankebarer Mission mit einem Hoffnung erweckenden Ausblick in die Zukunft.

43. Kapitel.

Ordination der ersten tamulischen Landprediger.

Nach den vielen und schweren Ungewittern, die in dieser Periode über die lutherische Tamulenmission hingingen, wurde ihr am Schluß derselben noch ein besonders freundlicher Gnadenblick Gottes zu teil, der alle ihre Glieder mit Freude erfüllte. Das war die Ordination der zwei Erstlinge des Predigerseminars. Obgleich dieselbe eigentlich jenseits der Grenze dieser Geschichte liegt, gehört sie doch sachlich noch völlig in diese Zeit als Frucht langer Vorbereitung und — als ihr Abschluß. Mancher köstliche Stein war in das Mauerwerk der wieder aufzubauenden Missionskirche eingefügt worden; ein Hauptpfeiler fehlte noch: das tamulische Pastorat. Eine Missionskirche ohne einheimische Pfarrer ist wie ein nur von außen gestütztes Gebäude. Sobald die von außen eingefügten Stützen (die Missionare) weggenommen werden, fällt es ein. Will man sich selbst erhaltende Volkskirchen bauen, muß man auf die Heranbildung einheimischer Pfarrer das allergrößte Gewicht legen.

Deshalb handelte es sich bei dem Kastenstreit, der durch die Ordinationsfrage veranlaßt wurde, um etwas Großes, und es war ein großer Gewinn, daß schließlich diese Frage eine Lösung fand, welche der geschichtlichen Entwicklung der alten Tamulen-Mission entsprach und die gedeihliche Entfaltung des geistlichen Amtes in ihr verbürgte (S. 342 f.). Die auf Antrag des Missionskirchenrates vom Missionskollegium gegebene Entscheidung in betreff der an die zu ordinierenden Tamulen zu stellenden Anforderungen ist in seinem Schreiben vom 21. Oktober 1859 an den M.-Kirchenrat enthalten. Darin will es vor allem den mit allem Ernst

zu erstrebenden Normalstand eines inländischen Pastorates näher darlegen und stellt deshalb folgende Grundsätze auf:

1. Die zu Ordinierenden sollen nicht nur frei sein von „den abergläubischen Vorstellungen, die sich bei den Heiden mit der indischen Kaste verbinden, sondern auch die innere Stellung eines Gefreiten Christi zu den betreffenden bürgerlichen Satzungen in ihrem Wandel sowohl, als in ihrer Amtsführung betätigen, dadurch, daß sie innerhalb ihrer Sphäre wie allen, so auch den mit der indischen gesellschaftlichen Sitte in Verbindung stehenden Irrtümern und Sünden in seelsorgerlicher Treue steuern, ja auch Schroffheiten der gesellschaftlichen Form, namentlich in Kirche und Schule, auf evangelischem Wege nach Kräften mindern helfen und selbst — wo es frommen sollte zur Ehre Gottes — unter Umständen mit jedem Christen gelegentlich zu essen im stande sind, unbeschadet ihrer vollen christlichen Freiheit im bürgerlichen Leben und daher auch nach eigener freier Selbstbestimmung".

2. Zu solcher Gesinnung sollen schon die Schüler der theologischen Klasse erzogen und die Kandidaten von dem ihnen vorgesetzten Missionar durch brüderliche Ermahnung und Beispiel angeleitet werden.

3. Proben solcher inneren Freiheit auch betreffs der Speisegemeinschaft schon vor der Ordination sind zwar wünschenswert, dürfen aber nicht als „unerläßliche Bedingung" derselben verlangt werden, und zwar schon darum nicht, weil einerseits solches Probeessen „keineswegs die rechte Gesinnung verbürgt, andrerseits das Fehlen solcher Proben unter den obwaltenden Verhältnissen nicht notwendig eine unrechte Gesinnung bekundet."

4. Was wir aber unter den gegenwärtigen Umständen in bezug auf jeden Ordinandus notwendig fordern müssen, ist dies: a) „Der Ordinandus muß von Herzen das in der betreffenden Spezialnorm des Entscheids enthaltene Bekenntnis ablegen können: Du glaubst mit der christlichen Kirche, daß durch Gottes Schöpfung aller Menschen Geschlechter von einem Blute auf dem ganzen Erdboden wohnen, und daß alle von Natur durch die Sünde gleich unrein sind vor Gott, aber auch alle gleich gereinigt durch das Versöhnungsblut Jesu Christi und gleich geheiligt durch das Wasserbad im Wort und die Erneuerung des heiligen Geistes."

b) „Er muß neben übriger Tüchtigkeit zum Amt das Zeugnis haben, daß er seines Amtes während der Probezeit an allen, auch den niedrigsten Christen, treu ohne Unterschied gewartet hat."

c) „Er soll vor der Ordination vor der Gemeinde oder vor dem ordinierenden Ministerium die Frage ausdrücklich beantworten: „Gelobst du diesen Glauben durch die Liebe zu betätigen und durch keinen Geburtsunterschied im Warten deines Amtes dich hindern zu lassen und wie alle, so namentlich die Irrtümer und Sünden in Verbindung mit der Geschlechtssitte als ein treuer Seelsorger dem Worte Gottes gemäß zu strafen?" (M.-Bl. 1860, 203 u. Stellung 2c. S. 85 f.).

Der Kirchenrat nahm diese Bestimmungen, die auch von der Generalversammlung einstimmig gutgeheißen wurden, mit Freuden an und arbeitete mit Zugrundelegung des von Luther stammenden Formulars und unter Benutzung alter Agenden ein tamulisches Ordinationsformular aus mit 7 Verpflichtungsfragen, welche die zu Ordinierenden vor dem Kirchenrat eidlich mit Handschlag und mit Unterschrift ihres Namens beantworten sollten.

Von diesen etwas weitläufig ausgeführten Fragen (Anhang Nr. 63)

erwähnen wir hier nur das an der Spitze stehende Gelöbnis, nach dem lutherischen Bekenntnis zu lehren und die Sakramente zu verwalten, und das der Verordnung des Kollegiums entnommene besondere Bekenntnis (s. 4a) und Gelöbnis (4c) betreffs der Kaste. Aus diesen Verpflichtungsfragen ist leicht zu ersehen, wie genau man es nahm mit der Verpflichtung der tamulischen Pastoren. Die beiden Kandidaten Nallatambi und Samuel gingen mit Freuden auf die an sie gestellten Forderungen ein und beantworteten diese Fragen in „völlig befriedigender Weise“.

Wie im Ordinationsberichte[1]), so dürften auch an dieser Stelle einige biographische Notizen über diese Erstlinge in der Reihe der tamulischen Landprediger neuerer Zeit am Platze sein. Es ist eine oft gemachte Beobachtung, daß sich die Eigenart einer Gemeinschaft in einzelnen Individuen zusammenfaßt und verkörpert. So war in diesen beiden Kandidaten das Erbe der dänisch-halleschen Mission verkörpert — eine bedeutsame Fügung Gottes. Nallatambi war eine Frucht der mit der englischen S.P.C.K.-Gesellschaft verbundenen halleschen Mission, Samuel, ein direkter leiblicher Nachkomme des tüchtigsten Täuflings aus der Zeit Ziegenbalgs, eine Frucht der dänischen Missionsarbeit; beide Männer also ein lebendiges Band zwischen der alten und neuen Zeit, durchdrungen von dem Geist der Frömmigkeit der alten und doch auch mit voller Freiheit und klarem Bewußtsein eingehend auf die lutherische Rechtgläubigkeit der neuen Mission. Ihre Ordination war also die Besiegelung des Bundes zwischen der alten und neuen Zeit.

Nallatambi wurde etwa i. J. 1801 in Jehenur in der Provinz Tandschäur geboren. Sein der Sudrakaste angehöriger Vater, ein Opferpriester des auf einem Baum wohnenden Dämonen Wēmbeien, wurde in seinem 30. Jahre mit seiner Familie von Caspar Kohlhoff in Tandschäur getauft — ein Beispiel von vielen, wie noch am Anfang des 19. Jahrhunderts vor dem unseligen Kastensturm durch C. Kohlhoff Proselyten aus den höheren Sudrakasten gewonnen wurden (wie z. B. auch 1807 die Erstlinge der Gemeinde von Aneikādu, aus der später auch tüchtige Landprediger hervorgegangen sind). Nallatambi war nach vollendeter Schulzeit zuerst in Tandschäur angestellt als Schreiber bei Kohlhoff, dann als Gehilfe bei den Londoner Missionaren in Kumbakōnam und später als Oberkatechet bei der S.P.G. in Kudelur. Obgleich er keinen eingehenderen Religionsunterricht in seiner Jugend genossen zu haben scheint — doch rühmte er besonders von seiner Mutter, daß sie ihn täglich den lutherischen Katechismus habe beten lassen — so bewahrte er dennoch auch in dem englischen Missionsdienst so viel Anhänglichkeit an seine Kirche, daß er sich nicht mit der kahlen Abendmahlsfeier der Dissenters und ihrer Ver-

[1]) M.-Bl. 1860, 321 ff., 355 ff.

werfung der Festzeiten befreunden könnte (sein Vater, der ihm nach Kumbakōnam gefolgt war, erklärte dort, daß er das hl. Abendmahl nur nach lutherischer Weise empfangen wolle), und daß er sich in Kudelur beharrlich weigerte, sich noch einmal vom englischen Bischof konfirmieren zu lassen. Deshalb übernahm er 1847 gern eine Stelle als Munschi (Sprachlehrer) bei Schmeißer in Māján̄eram und schloß sich hier der Leipziger Mission für immer an. Eine Zeitlang war er Katechet von Póreiar und erwarb sich hier so sehr die Zufriedenheit seiner Vorgesetzten, daß er mit Samuel zusammen 1849 in den ersten Kursus des Predigerseminars aufgenommen und zum Kandidaten der Theologie ausgebildet wurde.

Nallatambis Hauptkraft lag mehr in der Praxis als in der Wissenschaft. Was ihn auszeichnete, war besonders seine Gabe, volkstümlich und mit Salbung zu predigen. Kein Landprediger ist in Trankebar so gern gehört worden wie er. Der Verfasser erinnert sich noch lebhaft des tiefen Eindrucks seiner lieblichen Redeweise. Er verstand es, das Evangelium so ganz in das Gewand des „süßen Tamul" zu kleiden und es durch plastische Darstellung, Gleichnis, Sprichwort und gewählte Sprache so farbenreich zu gestalten, daß es ein Genuß war, ihn zu hören. Aber die Hauptkraft seines Wortes lag doch in seiner Glaubensinnigkeit, die aus demselben sprach. Wie er sich als Kandidat und Hilfsgeistlicher im Dienste selbst an den ärmsten Parias bewährte und die Zufriedenheit seiner Vorgesetzten erworben hat, haben wir schon mitgeteilt (S. 316.) Hören wir nur das Zeugnis von Schwarz, dem er am längsten unterstellt war:

„Unser Nallatambi hat ein gut Gerücht unter allen Gemeinden. Er ist ein Mann, den größte Demut, entschiedene Frömmigkeit und zarte Gewissenhaftigkeit ziert, ein Mann, der mit der Liebe zum Herrn erfüllt und dessen Wandel erbaulich ist. Er ist deshalb auch von jedermann, von Heiden und Christen, von Hohen und Niederen geachtet und geliebt." Auch Kremmer gibt ihm das Zeugnis, daß er sich vor allen Tamulen durch seine Gabe zur pastoralen Wirksamkeit und seinen Gebetsgeist auszeichnete. Kelber nennt ihn eine „liebliche Posaune der Gnade".

Trotz seiner allgemeinen Beliebtheit bewahrte er sich aber doch immer eine ungeheuchelte seltene Demut und kindliche Einfalt. Leider fehlte ihm die Gabe der Leitung und praktischer „Angriffigkeit", weshalb er den hohen Anforderungen, welche später die Leitung der Stadtgemeinde in Koimbatur an ihn stellte, nicht völlig gerecht wurde. Doch war dies auch ein besonders schwieriger Posten für einen 60jährigen „Anfänger"!

Samuel war i. J. 1827 in Madrás geboren, doch stammten die Ahnen seiner Familie aus Trankebar. Seines Urgroßvaters Vater war Aaron, der i. J. 1718 als Heide von Ziegenbalg getaufte und i. J. 1733 von Pressier und Walther ordinierte erste Landprediger der Tamulen, ja wohl überhaupt der erste eingeborene Geistliche der ganzen evangelischen Mission. Dieser Samuel war auch der Sohn einer frommen Mutter, die ihn sich vom Herrn erbeten, ihm deshalb diesen Namen

gegeben und ihn dem Herrn geweiht hatte. Weil sein Vater in Trankebar als Katechet angestellt wurde, so kam auch er mit nach dieser alten Missionsstadt, wurde dort von Knudsen konfirmiert und von Cordes als dessen erster Schüler sorgfältig unterrichtet. Er hat diesen Missionar deshalb stets als seinen geistlichen Vater geliebt und geehrt.

In seinem selbstverfaßten Lebensabriß (M.-Bl. 1852, 312 ff.) rühmt er es als eine besondere Gnade, daß Gott ihn durch Cordes zu der Erkenntnis gebracht habe, daß das „lutherische Bekenntnis das einzige durchgängig schriftgemäße sei". Daher weigerte er sich, trotz wiederholter Aufforderung seiner Verwandten in Nāgapatnam, dorthin zu gehen und in der dortigen wesleyanischen Mission ein Amt zu suchen. 1846 wurde er Katechet in der Trankebarer Mission; und seine Begabung und Treue in diesem Amte bahnten ihm den Weg zur Theologenklasse, in der er sich unter Cordes' Anleitung besonders eine gute Kenntnis der lutherischen Dogmatik aneignete.

In seiner praktischen Tätigkeit trat er gegen den älteren und erfahreneren Nallatambi etwas zurück; er besaß wenig von dessen johanneischer Lieblichkeit, und seine rauhe Stimme, sowie seine vorwiegend lehrhafte Art zu predigen ließen ihn nicht so viel Anklang finden wie jenen. Aber sein großer Ernst, mit dem er die Sünden der Christen strafte und auf Abstellung der bei ihnen sich noch findenden heidnischen Gebräuche drang, brachte ihm neben mancher Anfeindung doch auch Anerkennung bei allen verständigen Christen. Auch er war so wenig wie Nallatambi geneigt, seine bürgerliche Stellung etwa um des geistlichen Amtes willen aufzugeben oder durch irgend einen Akt seine Kaste zu brechen und damit aus dem Zusammenhang seiner Familie herauszutreten; aber innerlich war er von den Kastenvorurteilen so frei, daß er sich in seinem Amtsleben durch seine Kaste nicht abhalten ließ, seinen Pflichten im Dienste an den ärmsten Brüdern nachzukommen. —

Es war ein Höhepunkt der Entwicklung der Trankebarer Mission, als es endlich am 27. Juni 1860 so weit gekommen war, daß die zwei zu Ordinierenden vor dem Altar der Jerusalemskirche standen und nach der Festpredigt von Schwarz über Jes. 49, 1—5 von Cordes und den vier assistierenden Missionaren Schwarz, Stählin, Kremmer und Blomstrand zu dem geistlichen Amte geweiht wurden. Danach fand die Feier des hl. Abendmahles statt, bei welchem die beiden Ordinierten das Sakrament nach den Parias empfingen. Am Abend feierten sie mit den Missionaren ein kleines Fest in dem großen Missionsgarten. Der Kirchenrat hatte den Gedanken erwogen, ob man nicht nach der Ordination ein gemeinsames Mahl der Missionare mit den Ordinierten veranstalten solle, das eine Sudraköchin zuzubereiten hätte, und beide Pastoren hatten sich auch dazu bereit erklärt; aber weil Cordes die Besorgnis hegte,

daß dadurch der Schein erweckt werden könnte, als wollte man auf diese Weise doch ein mit der Ordination zusammenhängendes „Probeessen" einführen, so hielt er es schließlich für besser, von solcher Veranstaltung bei dieser Gelegenheit ganz abzusehen. Und wenn man den ganzen großen Mißbrauch bedenkt, der mit dem Probeessen getrieben wurde, so war diese besonnene Zurückhaltung nur zu billigen.

Die Ordinierten wurden nun sogleich in selbständigeren Stellungen verwendet: Nallatambi in Koimbatur und Samuel in Kumbakônam. Damit ihr Unterhalt auch von den einzelnen Gemeinden aufgebracht werden könnte, wurde ihr Anfangsgehalt auf 20 Rupien monatlich festgesetzt; dieser sollte nach und nach bis auf 30 Rupien steigen. Schon damals dachte man daran, einige tamulische Pfarreien zu dotieren. Trotz der oben schon berührten Mängel haben beide Pastoren sich bis an ihr Ende als treue, tüchtige Diener Christi und als die Anfänger einer neuen Entfaltung des lutherischen geistlichen Amtes unter den Tamulen bewährt.

Ein Ruf des Dankes ging auf die Kunde von diesem Schritt durch die ganze Missionsgemeinde daheim. Und Hardeland, der neue Direktor, berichtete am Jahresfeste 1861 voller Freude: „Ein wichtiger Schritt ist vorwärts getan in der Entwicklung unserer Mission, wenn es anders unser Ziel bleiben muß, die neugepflanzte Kirche unter den Heiden einer selbständigen Gestaltung entgegenzuführen."

44. Kapitel.

Die ostindische Handelskompanie und der Militäraufstand.

Der große Umschwung der politischen Verhältnisse Indiens i. J. 1857 hat für die Mission eine so durchschlagende Bedeutung gewonnen, daß wir ihn hier nicht unerwähnt lassen können. Wir wollen daher denselben in seinem Zusammenhang mit der Entwickelung der Ostindischen Kompanie darlegen.

Eine Gesellschaft von Kaufleuten hatte im Laufe eines Jahrhunderts das ungeheuere Reich der Großmoguln und deren Vasallen erobert, ein Land so groß wie Europa ohne Rußland, mit einer Einwohnerschaft von 180 Millionen. Ihre Herrschaft stützte sich auf eine Armee von 200 000 eingeborenen Soldaten (Sipahis) und etwa 50 000 europäischen Truppen. Die Uneinigkeit der Heiden und Muhammedaner (letztere etwa $^1/_4$ der Bevölkerung) und die Kämpfe der verschiedenen Reiche untereinander erleichterten den Europäern die Eroberung. Aber wenn in dem Wettbewerbe der damaligen Seemächte (Portugal, Holland, Frankreich, England) schließlich England dies „köstlichste Juwel" unter allen Kolonien zufiel, so müssen wir darin vor allem das Walten der weisen Vorsehung Gottes erblicken. Denn wenn auch die englischen Kaufleute in

selbstsüchtiger, gewissenloser Krämerpolitik eine Zeitlang alle ihre Rivalen weit übertrafen, so wurde ihre Herrschaft wider ihren Willen doch durch Gottes Walten später das Mittel zur Anbahnung einer festen, heilsamen Ordnung in dem heillosen Wirrwarr der politischen Verhältnisse Indiens und damit auch zur Wegebahnung für christliche Kultur und Mission.

Länger als ein Jahrhundert dauerte der blutige Eroberungskrieg der Engländer; aber diese Kämpfe dienten schließlich dazu, den indischen Völkern, die sich nach dem Niedergang der Macht der Großmoguln in fortwährenden Kriegen zerfleischten, den langersehnten Frieden und damit die Vorbedingung der Wohlfahrt zu bringen. Freilich mußten manche Provinzen lange auf den Anbruch einer besseren Zeit warten. Die Sucht, sich zu bereichern und die Koffer der Kompanie zu füllen, ließ bei den Eroberern erst lange Zeit keine Rücksicht auf das Wohl der Untertanen aufkommen; aber allmählich machte sich doch in den eroberten Ländern das praktische Geschick der Engländer in Kolonisation und Verwaltung fremder Länder geltend. Sie sorgten für Anlegung großer Heerstraßen, Bau von Brücken, Ruhehäusern, großartigen Bewässerungsanstalten und später auch für ein das ganze Land umspannendes Postwesen, Dampfschiffahrt und seit 1853 für ein Eisenbahn- und Telegraphennetz u. a. Sie suchten in die öffentliche Verwaltung, in das Steuerwesen (in dem sie allerdings die den Ackerbauer ungeheuer belastenden Landtaxen der muhammedanischen Herrscher beibehielten) und in die Rechtspflege eine so gute Ordnung zu bringen, wie sie Indien unter keiner seiner früheren Regierungen gesehen hatte. „Länder, in denen Jahrhunderte lang nichts als Raub, Mord und Elend geherrscht hatte, blühten wunderbar auf; Wohlstand und Sicherheit des Eigentums und der Person kehrten überall ein.“[1])

In dieser Kulturarbeit wurde die Kompanie sehr wesentlich unterstützt durch eine Anzahl ausgezeichneter Staatsmänner, die kurz vor und seit Anfang dieses Jahrhunderts in ihren Dienst traten, manche von ihnen ganz getragen von der religiösen Erweckung jener Zeit, wie die Vizekönige Sir Arthur Wellesley (1798—1805), Lord W. Bentinck (1828—35), der die Witwenverbrennung[2]) (Satti), den religiösen Selbstmord, Menschenopfer u. a. Greuel des Heidentums abschaffte, Lord Dalhousie (1848—56), den man „den Schöpfer des modernen Indiens“ (Eisenbahn, Schulwesen u. a.) genannt hat u. a.

Trotz dieser sich immer erfreulicher gestaltenden Kulturarbeit, die aber vorwiegend nur das äußere Wohl der Hindus im Auge hatte, behielt der Hof der Direktoren in London seine selbstsüchtige, nur auf Gelderwerb gerichtete Handelspolitik unverändert bei. Ihr Grundsatz der „Neutralität in religiösen Dingen“ schlug sogar in offene Begünstigung des heidnischen Wesens und Feindschaft gegen jede Missionstätigkeit um (S. 362). Diese Feindschaft erreichte ihren Gipfel in der sogenannten „dunklen Periode“ 1793—1813.[3])

Als 1793 christliche Staatsmänner die Zulassung von Missionaren in Indien befürworteten, erklärten die Direktoren der Kompanie: „Die Aussendung von

[1]) P. Schubarths Vortrag über die Ostind. Kompanie. M.-Bl. 1859, 355 ff.
[2]) Die letzte Witwenverbrennung: M.-Bl. 1857, 344 ff. [3]) E. Stock, History I, 51.

Missionaren in unsere östlichen Besitzungen ist das tollste . . . Projekt, das je von einem mondsüchtigen Schwärmer in Vorschlag gebracht worden ist. Dieser Plan streitet wider alle Vernunft und gesunde Politik; er gefährdet den Frieden und die Sicherheit unserer Besitzungen."

Sie verwehrten englischen und amerikanischen Sendboten den Eintritt in ihre Kolonie und schickten neuangekommene Missionare sofort wieder heim. Dieser Politik entsprach auch der Lebenswandel der Mehrzahl der Beamten. Viele von ihnen lebten wie die Heiden. Sie waren, wie man zu sagen pflegte, „brahminisiert". Charnock, der Gründer von Kalkutta und der erste Gouverneur von Bengalen, ließ sich durch seine heidnische Frau verleiten, die Götzen anzubeten und opferte jährlich einen Hahn auf ihrem Grab. Manche lebten schlechter als die Heiden. Daher kam die Rede der Heiden: „Christliche Religion Teufelsreligion."

Mit besonderer Eifersucht suchte die Kompanie jeden christlichen Einfluß von ihren eingeborenen Truppen, die in Nordindien größtenteils den höheren Kasten und Muhammedanern angehörten, fernzuhalten. Es war den Militärgeistlichen, die man für die europäischen Beamten etwa seit 1700 angestellt hatte, nicht gestattet, den Sipahis, selbst wenn sie darum baten, religiösen Unterricht zu erteilen. Als im Jahre 1819 in Mierat ein Sipahi zum Christentum übertrat, wurde er auf höheren Befehl aus dem Regiment ausgestoßen.

Aber gerade die Ignoranz der Sipahis, in der man sie absichtlich gelassen hatte, ihr finsterer Aberglaube, gepaart mit Mißtrauen gegen die letzten Absichten der Kompanie, sollte für die Herrschaft derselben verhängnisvoll werden. Ein geringfügiger Anlaß genügte eine furchtbare Katastrophe herbeizuführen.[1]) Als ein neues Gewehr eingeführt und neue aus England gekommene Patronen verteilt wurden, da verbreitete sich unter den Sipahis wie ein Lauffeuer die Rede, daß diese mit Kuhtalg und Schweinefett beschmiert seien.[2]) Deshalb weigerten sich die brahmanischen und muhammedanischen Soldaten diese Patronen zu gebrauchen. Wie der Kuhtalg ein Schrecken war für die kuhanbetenden Brahmanen, so war den Muhammedanern das Schweinefett der höchste Greuel. Durch das Abbeißen solcher Patronen fürchtete der Muhammedaner sich zu entweihen und der Brahmane, seine Kaste zu verlieren. Damit hatte man die empfindlichste Stelle der Hindus berührt. „Die Regierung", so lautete die Parole, die von Mund zu Mund ging, „will uns mit Gewalt zu Christen machen." Rasch wie ein Blitz verbreitete sich die Panik in Nordindien. „Chapaties" (kleine Kuchen), ein altes Zeichen gegenseitiger Verständigung bei einem Volksaufstand, wurden von Ort zu Ort gesandt. Da war niemand, der dem unheilvollen, finsteren Treiben sich entgegengestellt hätte. Die in

---

1) E. Stock, History II, 215 ff. M.-Bl. 1857, 261 ff. 1859, 355 ff.

2) Sinclair, History of India, Madras, p. 228, und andere neuere Geschichtsschreiber bestätigen, daß an dieser Rede etwas Wahres war.

Wohlleben versunkenen englischen Offiziere und Beamten achteten auf keine Warnung, bis die Explosion erfolgte.

Am 10. Mai 1857 brach in Mierat (Meerut) nahe bei Delhi der Militäraufstand aus. Die Sipahis erhoben sich wie ein Mann, schossen ihre Offiziere nieder, verbrannten ihre Wohnungen und ermordeten alle Europäer, Männer, Frauen und Kinder, deren sie habhaft werden konnten. Die Muhammedaner, die den Verlust ihrer Herrschaft nicht verschmerzen konnten, spielten die Hauptrolle bei dem Aufstande. Sie vereinigten sich mit den durch das Vordringen der europäischen Kultur (Eisenbahn, Schulen &c.) um ihre Religion besorgt gewordenen Brahmanen und mit den Nachkommen der vielen von den Engländern abgesetzten indischen Fürsten, unter denen besonders der Sohn eines Mahratta-Fürsten, der Engländerfeind Nana Sahib, eine große Rolle spielte, um der englischen Herrschaft ein Ende zu bereiten. Von Mierat stürmten die aufständischen Sipahis nach dem nahen Delhi, der alten Hauptstadt des Mogulreiches, wo sie einen alten schwachen Nachkommen der Großmoguln, Bahadur Schah, zum Könige von Indien ausriefen. Ausrottung aller Europäer und auch aller eingeborenen Christen — das war die Parole, die sie ausgaben. Darum töteten sie nicht bloß viele Europäer, im ganzen 1500, sondern wüteten auch besonders gegen Missionsstationen und Missionschristen. 14 englische Geistliche (darunter 11 Missionare) mit 19 Familiengliedern, sowie viele eingeborene Christen und Gehilfen erlitten den Märtyrertod.

Da nur wenige europäische Truppen und treugebliebene Sipahis zur Hand waren, so schien es eine Zeitlang, als ob Indien der Kompanie verloren gehen sollte. Aber wie merkwürdig! Was damals unter Gottes Beistand Indien für England rettete, war das Eintreten und Eingreifen einiger ausgezeichneter christlich gesinnter Männer, die trotz dem Neutralitätsprinzip der Regierung sich offen zum christlichen Glauben und zur christlichen Mission bekannt hatten. Wir nennen nur den frommen General Havelock, der mit seiner kleinen Schar von europäischen Soldaten, die man „psalmensingende Heilige“ nannte, das belagerte Lucknow rettete, die hohen Beamten der kurz zuvor eroberten Provinz Pandschab, Gouverneur John Lawrence, Robert Montgomery, Herbert Edwardes u. a., die durch ihren persönlichen Einfluß in kurzer Zeit das Vertrauen der größtenteils muhammedanischen Bevölkerung des Pandschab in so hohem Maße erworben hatten, daß sich die ganze Einwohnerschaft stille verhielt und so die Eroberung Delhis den Engländern ermöglichte.

Der Aufstand wurde nach der Eroberung Delhis am 24. September bald in blutigen Kämpfen niedergeworfen. Infolgedessen blieb er wesentlich auf die Nordwestprovinzen beschränkt. Doch herrschte auch in Südindien, besonders in den von vielen Muhammedanern bewohnten Städten

große Aufregung: auf der einen Seite große Furcht der wenigen Europäer und der eingeborenen Christen, und auf der andern Seite ein übermütiges, herausforderndes Gebahren der Muhammedaner und Hindus (S. 330). Doch gelang es den Engländern, durch energisches Auftreten hier den Ausbruch von Feindseligkeiten zu verhüten.

Auf die Einzelheiten[1]) können wir hier nicht eingehen. Wir beschränken uns darauf, die tiefgehenden und nachhaltigen Folgen dieses Aufstandes nur insoweit darzulegen, als sie die christliche Mission in Indien berührten. Wie in neuester Zeit manche Zeitungsschreiber bei dem Boxeraufstande in China taten, so suchte man auch damals die Schuld an dem Militäraufstand der Mission in die Schuhe zu schieben.

So tat besonders der frühere Generalgouverneur von Indien, Lord Ellenborough, der unter anderem so weit ging, daß er den Vizekönig Lord Canning beschuldigte, den Aufstand dadurch veranlaßt zu haben, daß er die Mission durch Geldbeiträge unterstützte. Als die Nachricht von dieser Anklage nach Kalkutta kam, veranstalteten dort angesehene Hindus eine Versammlung, in der sie gegen diese Verunglimpfung der Mission protestierten und die Erklärung abgaben, daß die Missionare bei dem Volk in höchster Achtung stehen. Das Volk fürchte nicht die Predigt des Evangeliums, aber es könne es nicht ertragen, daß man sich mit der Kaste zu schaffen mache, indem man die Soldaten zwinge, betalgte Patronen in den Mund zu nehmen, oder die Gefangenen in den Gefängnissen zwinge, Speise zu genießen, die von niederen Kastenleuten bereitet sei.[2]) Andere wiesen darauf hin, daß der Aufstand gerade da ausgebrochen sei, wo es gar keine Mission gab, und zwar in der Armee, von der man mit ängstlicher Sorgfalt jede christliche Beeinflussung ausgeschlossen, aber damit auch jede Belehrung über das Wesen der christlichen Religion unmöglich gemacht hatte.

Auf Anregung christlicher Männer wurde ein „Tag der Demütigung" in Indien und in England (4. u. 7. Oktober) gefeiert. Christliche Blätter erkannten es öffentlich an, daß der Militäraufstand ein Strafgericht Gottes war für lang aufgehäufte Sünden, besonders die Begünstigung des Heidentums seitens der Regierung und den schmachvollen Opiumhandel mit China.

Eine weitere Folge dieser Kämpfe war, daß die eingeborenen Christen, die man bisher verachtet, ausgesprochenermaßen vom Staatsdienst ausgeschlossen und oft wie Abtrünnige gemaßregelt hatte, mit einem Male sich allgemeine Achtung erworben hatten. Sie hatten sich im Aufstande durchweg als loyale Untertanen bewiesen und ihre Loyalität zum Teil in heldenmütiger Weise mit ihrem Blute besiegelt. Jetzt wollte man sie gern als Polizeisoldaten anstellen, auch als Hausdiener, da man ihnen

---

[1]) Interessante Einzelheiten im M.-Bl. 1857, 261 ff., 291 ff.; 1858, 5ff., 132 ff., 149 ff. Baierlein, Unter den Palmen, 97 ff.

[2]) Auf eine ähnliche Beschuldigung der Mission antwortete der heidnische Brahmane Mukerdschi in Kalkutta in einem merkwürdigen offenen Sendschreiben, in welchem er den Missionaren ein glänzendes Zeugnis ausstellte. M.-Bl. 1859, 43 ff.

getrost sein Leben anvertrauen könne; ja im Pandschab wurde ihnen öffentlich der Zutritt zu den Staatsämtern zugesichert.

Die Missionsfreunde in Indien und England benutzten diese günstige Gelegenheit, um einen Umschwung in der Politik der indischen Regierung herbeizuführen. Sie bekämpften deshalb besonders den Grundsatz der Neutralität, wie er bisher gehandhabt worden war. Dieser Grundsatz sei dem Volke unverständlich; durch Verleugnung der eigenen Religion habe sich die Regierung in den Augen der Hindus nur verächtlich gemacht. Man solle gewiß nicht den Heiden das Christentum aufzwingen, aber doch alle Verbindung mit dem Götzendienst aufgeben, die Verwaltung der Tempel in die Hände der Eingeborenen zurückgeben und sich als christliche Regierung bekennen und beweisen. Der Oberst Herbert Edwardes, der sich um das Pandschab große Verdienste erworben hatte, bezeugte in England mit großem Nachdruck: „Die christliche Politik ist die sicherste."

Diese Stimmen drangen zwar mit ihren Forderungen nicht völlig durch, aber die Stimmung gegen das Treiben der Ostindischen Handelskompagnie war doch so stark, daß diese durch Parlamentsbeschluß vom 1. September 1858 aufgelöst und das ganze Land der englischen Krone übergeben wurde. Die Königin Viktoria, als „Königin von Großbritannien, der Kolonien in Asien u. a. und Verteidigerin des Glaubens", erließ am 1. November eine Proklamation an ihre Untertanen, in der sie unter anderem folgendes sagte:

„Indem Wir mit fester Zuversicht Uns auf die Wahrheit des Christentums verlassen und mit Dank die Tröstungen der Religion anerkennen, weisen Wir gleichermaßen das Recht wie den Wunsch von Uns, Unsere Überzeugungen irgend einem Unserer Untertanen aufzudrängen. Wir erklären hiermit, daß es Unser königlicher Wunsch und Wille ist, daß niemand in irgend welcher Weise begünstigt, niemand belästigt oder beunruhigt werde von wegen seines religiösen Glaubens und der damit verbundenen gottesdienstlichen Übungen, sondern daß alle gleicherweise denselben unparteiischen Schutz des Gesetzes genießen, und Wir befehlen allen denjenigen, die unter Uns in Ämtern stehen, und schärfen es ihnen aufs Bestimmteste ein, daß sie sich von aller Einmischung in den religiösen Glauben und Gottesdienst irgend eines Unserer Untertanen enthalten, bei Strafe Unsers allerhöchsten Mißfallens.

„Und es ist Unser fernerer Wille, daß, soweit dies möglich ist, Unsere Untertanen, welcher Rasse oder Glaubensrichtung sie immer angehören mögen, frei und unparteiisch zu solchen Ämtern in Unserm Dienste zugelassen werden, zu deren Verwaltung sie durch Bildung, Tüchtigkeit und Redlichkeit befähigt sind."

Diese Proklamation ist die „Magna Charta" der englischen Regierungspolitik in Indien. Sie bricht zwar keineswegs mit dem Neutralitätsprinzip, verpflichtet sich vielmehr, in keiner Weise die Untertanen religiös beeinflussen zu wollen; aber durch das offene Bekenntnis der Königin zum Christentum, durch die Erklärung, daß sie die Neutralität als Gewährung freier Religionsübung und Enthaltung von jeder Proselytenmacherei durch

staatliche Mittel angesehen wissen wolle, durch die ausdrückliche Abweisung jeder Begünstigung einer Religion, also doch vor allem des Heidentums, und endlich durch die Zusage, alle Untertanen, ohne Rücksicht auf ihre Religion, zu den Staatsämtern zuzulassen (was bis dahin tatsächlich den Christen versagt worden war), gibt sie den klaren Beweis, daß die parteiische, christentumsfeindliche Handhabung des Neutralitätsprinzipes seitens der Kompanie völlig aufgegeben und das indische Staatswesen künftig nach gerechteren, edleren und heilsameren Gesichtspunkten geleitet werden solle.

Die weitere Entwicklung der Dinge in Indien hat diesem Programm der Regierung im großen und ganzen entsprochen. Zwar haben viele Beamten aus der alten und auch in neuerer Zeit noch die Neutralität als völlige Gleichgültigkeit gegen jede Religion, auch gegen das Christentum geltend gemacht und betätigt; aber die indische Regierung hat sich doch wenige Jahre später ganz von jeder Verbindung mit den nichtchristlichen Tempeln und ihren Gütern losgesagt, und den christlichen Missionen waren seit 1858 in Indien die Tore so weit aufgetan und die Wege so gebahnt, daß sie sich bald in allen Teilen des Landes ausbreiten und festsetzen konnten, und zwar ohne besondere Begünstigung vom Staate, die sie auch nie begehrt haben, aber doch von ihm geschützt und wenigstens in ihrem Schulwesen auch materiell unterstützt. Diese vollste Religionsfreiheit und unparteiische Stellung der indischen Regierung zu den verschiedenen christlichen Konfessionen ist auch der lutherischen Tamulenmission zu gute gekommen, so daß sie wie Paulus in Rom hier „ungehindert" ihr Werk treiben konnte. Und das ist dem Werk oft förderlicher als sehr fühlbare Unterstützung durch den weltlichen Arm.

45. Kapitel.

Die Grundsätze der Ev.-lutherischen Mission zu Leipzig.

Eine Hauptfrucht der Arbeiten, Kämpfe und Trübsale einer Mission ist in ihren Grundsätzen zu suchen. Sie sind der Niederschlag ihrer Geschichte. Darum wollen wir an letzter Stelle die Grundsätze der Leipziger Mission darlegen. Da diese zum Teil schon in obiger Darstellung ihrer Geschichte mit berührt worden sind, können wir uns hier auf die Zusammenfassung des Wichtigsten beschränken.

1. Der feste Grund der Mission daheim und draußen.

Wie die Dresdner Gesellschaft von Anfang an ihr Missionswerk auf Gottes Wort gestellt hat, so leitet sie auch ihre Berechtigung und Verpflichtung zu demselben nicht aus subjektivem Ermessen, Mitleid mit den Heiden und dergleichen Gefühlen her, sondern einzig und allein aus dem göttlichen Gebot: Matth. 28, 19, und ihre Zuversicht auf Erfolg aus

der mit dem Missionsbefehl verbundenen Verheißung: V. 20. Auf diesen zwei „gewaltigen Pfeilern“ gewinnt „der Christ erst einen recht festen Stand für seine Teilnahme am Werk“ (M.-Bl. 1846, 16).

Und für die Arbeit unter den Heiden, die auf die Erbauung einer Missionskirche abzielen soll, gilt dasselbe Gesetz wie für die Erbauung der heimatlichen Kirche: ihr Felsengrund ist das unvergängliche Wort Gottes, oder näher bezeichnet: „göttlicherseits Jesus Christus als der Eckstein“ und „menschlicherseits das gläubige Bekenntnis, daß Jesus Christus ist der Sohn des lebendigen Gottes“. Dieser feste Grund allein giebt der Missionskirche einen festen Halt (M.-Bl. 1846, 173 ff.).

2. Ihr kirchlicher Charakter.[1])

Die Gründung der Dresdner Missionsgesellschaft war das Werk des wiedererwachten konfessionellen Bewußtseins. Darum ist ihr der konfessionelle Charakter „angeboren“. Ihre Eigentümlichkeit ist der Bund zwischen Kirche, und zwar lutherischer Kirche, und Mission. Damit ist ein dreifaches gegeben:

a) Die Betonung des luth. Bekenntnisses als der Grundlage ihrer gesamten Tätigkeit daheim und draußen. Solche Bekenntnistreue war den Vätern dieser Mission nichts äußerlich Gemachtes oder Auferlegtes, sondern die Lebensäußerung ihres Glaubens, aber sie war ihnen zugleich eine Gewissenspflicht, weil sie im Bekenntnis das ausgelegte Evangelium fanden, und auch Missionspflicht, weil sie im Missionsbefehl Christi („lehret sie halten alles“ usw.) die Forderung erkannten, den Heidenchristen „die ganze Wahrheit der Schrift, mithin auch die Lehre von den Sakramenten, wie auch alle Lehren, die damit in unzertrennlicher Verbindung stehen, zu verkündigen.“ [2])

b) Dies „Ja“ bekenntnistreuer Lutheraner schließt aber das „Nein“ in sich gegenüber jeder Neutralisierung oder Vermengung der Konfessionen in der Missionstätigkeit. Weil die Mission eine kirchliche Tätigkeit ist, so darf sie sich weder daheim von der Mutterkirche emanzipieren, noch draußen das, was kirchlich getrennt ist, miteinander vereinen oder neue Kirchenbildungen herzustellen versuchen.

Daher mußten die Dresdner Missionsfreunde die ihnen schmerzliche Trennung von Basel vollziehen. Und als infolge der von Gützlaff ausgehenden Anregung die Vertreter der deutschen evangelischen Missionen im Juni 1846 in Berlin zusammengekommen waren, um über eine gemein-

---

[1]) Dr. Fr. Wiegand, Missionsprobleme und Missionserfahrungen. Leipzig 1889. (Abdruck aus der Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft ꝛc. 1889). D. Petri, die Mission und die Kirche. Hannover 1841.

[2]) 18. Jahresbericht 1836/37 S. 6 f. 32. 34. Über die nähere Bestimmung der Bekenntnisgrundlage s. die Statuten v. 1837, 1840 u. 1847: Anhang Nr. 26 u. 32.

same Missionstätigkeit in China „auf Grund der Augsburgischen Konfession, als einer Unionsstandarte“, zu beraten,[1]) gab Graul dort die Erklärung ab, daß zwar eine innerliche Vereinigung auf dies Bekenntnis sehr wünschenswert sei, daß aber seine Gesellschaft sich nicht an dem geplanten Werk beteiligen könne, weil durch ein solches Zusammenwirken auf dem Grunde dieses Bekenntnisses doch nur eine äußerliche Vereinigung hergestellt werde, die in sich selbst mit einer gewissen Unwahrheit behaftet sei und deshalb auch die Mutter unsäglichen Zwiespaltes daheim und draußen werden würde (S. 418b).

Aber damit sollte „eine freie Teilnahme an etwaigen freien Beratungen“ (wie man sie später in Kassel zu halten beabsichtigte) und gegenseitige Annäherung der deutschen Missionsgesellschaften keineswegs ausgeschlossen sein. So nahm Graul auch an Besprechungen mit den Vertretern anderer Missionen teil, z. B. in Barmen.

c) Der kirchliche Charakter der Dresdner Mission machte es ihren Leitern von Anfang an zur Pflicht, der Mission als einer „im innersten Kern des christlich-kirchlichen Bewußtseins und Lebens wurzelnden Bestrebung den Charakter einer Privatangelegenheit und einer christlichen Liebhaberei“ zu nehmen und sie zur Sache der ganzen Kirche zu machen.[2]) Darum ließen sie ihren Missionsruf wie an die ev.-luth. Kirche aller Lande, so an alle Gemeinden und ihre lebendigen Glieder, insbesondere die Amtsträger, erschallen. Aber nur in einer Kirchengemeinschaft, der Ev.-luth. Kirche zu Preußen, fand dieser Ruf ein volles Echo (S. 67).[3]) Dagegen waren in den breiten Massen der Landeskirchen der Vorurteile gegen die Mission, besonders eine konfessionelle Mission, so viele, daß der Missionsgedanke sich nur langsam Bahn brach; insbesondere verhielten sich viele Kirchenregimente der lutherischen Mission gegenüber lange Zeit sehr spröde, ja ablehnend. Infolgedessen fand die lutherische Mission nur in den Kreisen erweckter Christen und insbesondere entschiedener Lutheraner Unterstützung. Die Folge davon war, daß ihre Konstitution ebenso wie die der anderen deutschen Missionen die Gestalt einer freien Gesellschaft trug. Diese Einrichtung gab aber nun Anlaß zu der wichtigen Frage, ob dieser freigesellschaftliche Charakter der Mission nicht ihre Kirchlichkeit beeinträchtige?

Graul antwortete darauf in seinem Aufrufe von 1845:

„Wir sind weit entfernt, den kirchlichen Charakter der Mission darin zu sehen, daß die Kirchenbehörden als solche die Leitung derselben in die Hände nehmen, indem wir wohl wissen, daß die Mission eine Sache freier Liebe in

---

[1]) Man hatte diese Bekenntnisgrundlage näher bestimmt als: „Die christliche Erkenntnis in einer freieren Fassung, wie etwa die Augustana sie gibt.“ M.-Bl. 1846, 297 ff., wo Grauls im Missionssaale zu Berlin über diese Frage gehaltener Vortrag abgedruckt ist.

[2]) Dresd. M.-Nachr. 1840, 127. [3]) Desgl. 1841, 78.

Christo Jesu ist, zu der nicht jeder Kirchenbeamte sich gedrungen fühlt." M.-Bl. 1846, 301.

Und Harleß, der diese Frage ausführlich erörtert hat, schreibt:

„Der kirchliche Charakter einer Mission hängt nicht davon ab, ob diese oder jene Landeskirche in ihrem Gesamtkörper, d. h. in der Beteiligung ihrer Repräsentanten, an ihr teilnehme, sondern davon, daß die Missionare im Dienste der Kirche, auf Grund ihres Bekenntnisses ausgesandt und in stetem Verband mit denen erhalten werden, die sie im Glauben und Bekenntnis der Kirche ausgesandt haben." Eine Missionsgesellschaft ist also keine Privatgesellschaft, sondern wegen ihres Anschlusses an die Kirche und deren Bekenntnis das Organ zur Ausrichtung des Missionsberufes der Kirche. Sie hat diesen Beruf so lange auszurichten, als die Missionspflicht nicht von der Kirche in ihrer Gesamtheit erkannt und von ihren amtlichen Organen erfüllt wird.

Die Kirchlichkeit der Mission ist demnach in ihrem Anschluß an das Bekenntnis zu suchen. Denn nach der Augsburgischen Konfession ist „die Einheit des Glaubens und Bekenntnisses das Band, welches auch die Mission mit der heimischen Kirche in Einheit und Gemeinschaft erhalten soll."[1])

Dabei weist Harleß den Argwohn ab, als ob man durch das Streben, die Mission zur Sache der ganzen Kirche und aller ihrer Ämter zu machen, ihr den Charakter vollster Freiwilligkeit und die Möglichkeit freier Entwicklung rauben wolle. Die Mission kann recht wohl ein freies Liebeswerk bleiben, wenn sie sich nur an die kirchliche Norm des Bekenntnisses bindet. D. Petri[2]) führt aus, daß die gegenwärtige Einrichtung der landeskirchlichen (auf die Grenzen eines Landes beschränkten) Behörden, ihr Geschäftskreis, ihre Geschäftsform, ihr Verhältnis zum Staat wie zur Gemeine nicht auf die Leitung eines Missionswerkes unter den Heiden berechnet ist. Und Harleß erklärt ausdrücklich: „Wir wollen die Mission nicht in alle Formen und Normen der heimischen Kirche binden, und begehren keine Konsistorial- oder Synodalmission. Die Kirche existiert nur in und mit ihrer Konfession, daher ist es uns um nichts anderes als um konfessionelle Bestimmtheit der Mission zu tun."[3])

Und in bezug auf die freie Entwicklung der Missionsgemeinden schreibt Graul:

„Auch darin suchen wir die Kirchlichkeit der Mission nicht, daß wir, um die Heidenchristen mit uns zu einem Leibe zu vereinigen, es für nötig hielten, ihnen „ein gleiches Gewand anzuziehen, d. i. eine gleichförmige Verfassung, gleichförmige Gebräuche und Zeremonien aufzudringen," wir wollen vielmehr nach dem 7. Artikel des Augsburg. Bekenntnisses handeln, nach welchem „es genug ist zur wahren Einigkeit der Kirche, daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Worte gemäß gereicht werden". Eph. 4, 4 werden die Gläubigen ein Leib und ein Geist genannt. „Zu solchen Leuten, die unter sich und mit uns ein Leib und ein Geist seien, wollen wir auch die Heiden machen. Das geschieht durch die reine und lautere Predigt des Wortes." (Vorwärts oder rückwärts? S. 9ff.)

---

[1]) Zeitschrift für Protestantismus und Kirche 1843, 325 ff. [2]) In „Die Mission und Kirche" 1841. [3]) v. Langsdorff, Harleß, S. 101 f.

Die praktische Ausführung dieser kirchlichen Grundsätze der lutherischen Mission zeigt sich daheim in ihrer Konstitution (S. 156, Anm.), in ihrer bekenntnismäßigen Ausbildung von Missionaren und ihrer Ordination in lutherischen Landeskirchen — und draußen in der Erbauung einer Missionskirche lutherischen Bekenntnisses. In bezug auf die Verpflichtung der Missionare sagt Graul einmal: „Wir halten von der bloßen Verpflichtung auf das kirchliche Bekenntnis so wenig, daß wir den ganzen Ton auf die Erziehung dazu legen, denn wir wissen wohl, daß die Verwandlung des Bekenntnisses in Saft und Blut die Hauptsache ist" (M.-Bl. 1846, 301).

Um die Mission auf die Höhe ihrer Aufgabe als Kirchengründerin zu stellen, verlangte er für die Missionare eine tüchtige theologische Bildung (S. 76) und womöglich schon einige Erfahrung im heimatlichen Kirchendienst (S. 171).

3. Ihre Ökumenizität.

Die konfessionelle Stellung der Dresdner Mission machte ihre Vertreter nicht eng-, sondern weitherzig, indem sie dieselben dazu antrieb, ihre Arbeit zu einem gemeinsamen Werke der ganzen lutherischen Kirche zu machen. So wird schon im ersten Aufruf der Dresdner Missionsgesellschaft 1836 Sachsen als „ein passender Mittelpunkt für die Missionstätigkeit unserer Kirche" bezeichnet (S. 47). Auch im Jahresberichte vom J. 1838, S. 12 blickt man schon über die Grenzen Deutschlands hinweg hin nach den Glaubensgenossen fremder Länder:

„Wir können nicht beistimmen, wenn man, was hier und da geschieht, die Mission der einzelnen Nationen, wie z. B. der deutschen, außerordentlich hervorhebt. Ohne im geringsten die Nationalitäten verwischen oder verkennen zu wollen, daß eine jede Nation ihren besonderen Beruf, ihre vorzügliche Gabe habe; so können wir doch nicht einsehen, warum der bloße nationale Unterschied geltend gemacht werden solle. Sind die Orientalen und Occidentalen, die Nord- und Südländer in der Wahrheit einig, ... (Epheser 4, 3—6), warum sollen sie nicht eine gemeinschaftliche . . . . . echt christliche Missionstätigkeit haben?" — „Nun Gottlob! daß unter uns zustande gekommen ist, was wir sehnlichst wünschten, daß sich verschiedene Nationen um die eine gemeinschaftliche Wirksamkeit unserer Evangelisch-lutherischen Gesellschaft gesammelt haben." — Und im Jahresberichte 1842 heißt es: „Das Bestreben, die Mission zu einer Sache der eigenen Nationalität zu machen, könnte gar leicht fremdes Feuer auf den Altar bringen."

Noch viel gewaltiger und epochemachender klingt aber Grauls Heroldsruf: „Die ev.-luth. Mission zu Dresden an die ev.-lutherische Kirche aller Lande." Ein Aufruf aller Lutheraner zur Mitarbeit. Ein großartiger Gedanke! Wer einen Einblick bekommen hat in die Zerrissenheit der lutherischen Kirche in Deutschland mit den vielen kleinen Landeskirchen, der wird die Bedeutung dieses eminenten Friedenswerkes

der Sammlung aller Lutheraner um ein Panier zu schätzen wissen. Wie weit es gelungen, haben wir oben gesehen (S. 69 ff.).

Die vielen Sonderinteressen machten es freilich unmöglich, alle um die eine Fahne der Tamulenmission zu sammeln. Darum steckte sich Graul ein höheres Ziel, indem er ernstlich darauf hinarbeiten wollte, daß „ein möglichst enger Zusammenschluß aller lutherischen Missionen zu gemeinschaftlichem Wirken, bei aller sonstigen Selbständigkeit des Einzelwirkens, zustande komme, und wäre es auch nur durch brieflichen Verkehr und, soweit es sich tun läßt, durch gegenseitige Beschickung der Jahresfeste, sowie durch gegenseitige Aushilfe durch Rat und Tat.“ Also eine Art **lutherischer Missionsbund**, wie solcher schon damals (1847) von Dresden aus mit vielen deutschen Lutheranern, ja selbst übers Meer hinüber mit Norwegen und Schweden und auch mit der Missourisynode in Nordamerika in freier Weise geschlossen war. Im Blick auf diese Anfänge zur Verwirklichung seines Ideals schrieb Graul 1847 die begeisterten Worte:

„Wir sehen darin den Anfang jener wahren Union in der Mission, die wir herzlich begehren, den ersten Schritt zu einer heiligen Brudergenossenschaft unsrer, ach so zersplitterten Kirche für die großen Reichskriege des HErrn unter den Heiden.“ (M.=Bl. 1847, 314 f.)

Dies hohe Ideal gab der Ev.=luth. Mission etwas Universelles. Eng im Gewissen, aber weiten Herzens breitete sie ihre Arme weit aus auch zu den fernsten Brüdern, ja auch zu schwachen Gliedern an ihrem Leibe. Hier kein persönliches individuelles Gepräge wie anfänglich in der Goßnerschen oder Hermannsburger Mission, keine besondere theologische Schule oder Kirchenpolitik, kein Betonen der eigenen Nationalität, keine dogmatische Enge und Splitterrichterei, kein zelotisches Eifern und Richten. Man sucht trotz vieler Anfechtung und Kämpfe immer den Weg der Mitte, des Friedens. Dieser ökumenische, friedfertige Standpunkt ruht wesentlich auf dem **Bekenntnis** und der daran festhaltenden Treue und Mäßigung, weil man eben nur dies, nicht weniger, aber auch nicht mehr als dies, festhalten wollte als Einheitsband.

Je und je haben scharfe Kritiker der neueren Zeit die Leipziger Mission des Abfalls von ihren eigenen Grundsätzen geziehen, weil sie sich nicht in das enge Joch eines besonderen Luthertums einspannen lassen wollte. Aber wenn wir bedenken, wie jene um ihres Bekenntnisses willen vielgeschmähten Missionsmänner einerseits sich von Anfang an von dem Stephanschen Separatismus (S. 48) fern hielten, andrerseits selbst in der von einem solchen Rationalisten wie D. Ammon geleiteten sächsischen Landeskirche aushielten (S. 58), ja wie sie eher die Freundschaft ihrer nächsten Freunde, der preußischen Lutheraner, aufs Spiel setzten, als daß sie sich die besonderen kirchlichen Grundsätze derselben aufdrängen ließen,

wie sie dagegen an ihren Genossen in den Landeskirchen viel Schwachheit in Geduld trugen, und auch von ihren Missionaren zwar volle Bekenntnistreue, aber nicht eine nur nach einem Muster zugeschnittene Theologie verlangten, so zeigt doch dies alles, wenigstens dem unbefangenen Beobachter, klar und deutlich, daß die Väter dieser Mission von der Lehrgesetzlichkeit der Missourier und anderer, die alles Luthertum nur an dem Maßstab der eigenen Orthodoxie oder des eigenen Kirchentums mißt, weit entfernt waren. Und dies kam daher, weil sie im Zentrum des Bekenntnisses so fest standen und sich an demselben genügen ließen.[1])

Diese weise Mäßigung ermöglichte das Zusammenwachsen mancher anfangs wenig zusammenpassender Glieder zu der Körperschaft eines Missionsverbandes. Wohl waren in diesem Verbande verschiedenartige Richtungen lutherischen Kirchentums vereint: von der äußersten Rechten strenger Orthodoxie bis zur Linken eines laxen Landeskirchentums, wohl kam es infolgedessen manchmal zu Mißverständnissen und Reibungen; aber trotz alledem schließt man sich in der Freude an dem gemeinsamen Werke doch immer enger zusammen. „Es ist ein gewaltiges Zeugnis für die Macht sowohl der Missionsidee, als auch des allen gemeinsamen Bekenntnisses, daß doch (trotz jener Kämpfe) die Gemeinsamkeit glücklich erhalten worden ist.“ [2]) Daher konnte Graul am Missionsfeste 1856 bezeugen: [3])

„Das Bekenntnis hat wieder tiefere Wurzeln zu schlagen angefangen in den Herzen der lutherischen Christenheit, und diese neuen Ansätze eines frischen Bekenntniswuchses sind recht eigentlich die Nägel geworden, an denen die Seile wachsenden Vertrauens und der Anerkennung (unserer Mission) befestigt sind. So ist denn das Bekenntnis unser gründlichster Halt; was wir sind, das sind wir menschlicherseits durch das gute Bekenntnis unserer Väter geworden.“

4. Haben die Missionare einen rechtmäßigen kirchlichen Beruf?

Wenn die Mission nicht in unmittelbarer Verbindung mit der amtlich organisierten Kirche steht, sondern von einer freien Gesellschaft betrieben wird, wie steht es da mit dem kirchlichen Beruf der Missionare?

---

[1]) Graul schrieb darüber in seinem Aufruf folgende goldene Worte: „Obschon ich die lutherische Kirche wie einer lieb habe und mich mit jeder Faser an ihr Bekenntnis gebunden weiß und solche Gebundenheit für die höchste Freiheit achte . . ., werde ich doch nie vergessen, daß es die Kirche jetzt im großen und ganzen nicht mit abfallenden, sondern mit wiederkehrenden Kindern zu tun hat, und daß es mithin ihre Mutterpflicht erheischt, ihnen freundlich entgegen zu laufen und ihnen schon unterwegs um den Hals zu fallen und sie zu küssen. . . Somit reiche ich allen seufzenden, suchenden und ringenden Seelen die Hand zum Frieden.“ Vorwärts usw. S. 21.

[2]) Hermann, Grauls Leben, S. 118 ff. [3]) M.-Bl. 1856, 237.

Soll man den in der heimatlichen Kirche geltenden Grundsatz, daß nur ein von einer bestehenden Gemeinde berufener und von den Organen der Kirche geweihter Geistlicher einen rechtmäßigen Beruf habe, auch auf die Mission anwenden?

Die Missouri-Synode tat es. Einer der ihr von Dresden überlassenen Missionare konnte nur aus diesem Grunde anfangs nicht die Erlaubnis zur Ordination erlangen, so daß er sich genötigt sah, unordiniert Taufen vorzunehmen. Da er aber auch so keine Gemeinde bekam, die ihn hätte berufen können, so mußte er sich endlich von seiner „Hausgemeinde", bestehend aus seiner Ehefrau, Knecht und Magd, zu ihrem Pastor berufen lassen (!). Da ordinierte man ihn. Ja es gab Stimmen, die die von dem alten Dr. Schellwig in seinem „Leitstern des Gewissens" (1602) ausgesprochene Meinung vertraten, daß der Missionsberuf, d. h. die Berechtigung zu einem Missionsunternehmen unter den Heiden aus einem Rufe seitens der Heiden abzuleiten sei. Dies wurde aber im M.-Bl. 1852, 116 ff. zurückgewiesen.

Die Frage in betreff des Berufes wurde auch in Indien brennend, als Graul seine Anschauung vom Missionsberuf geltend machte, die Anschauung, daß der Missionar als freiwilliger „Gehling" in keinem organischen Zusammenhang mit der heimatlichen Kirche stehe[1]), daß er darum unordiniert ausziehen und dort einem kirchlichen Organismus eingegliedert werden solle. Dadurch gerieten manche Missionare in beängstigende Zweifel, ob sie denn überhaupt einen rechtmäßigen Beruf hätten, und ob sie nicht vielmehr eigenwillig gelaufen seien. Sie wandten sich wiederholt mit ihren Fragen an die Heimat. Diese Fragen fanden dort eine eingehende Beratung, an der sich besonders das Breslauer O.-K.-Kollegium und Harleß beteiligten. Insbesondere als die Missionare infolge mancher bitteren Erfahrungen in ihrer Konferenz 1851 nochmals dringend um Bescheid baten: „Haben wir einen Beruf?" antwortete Harleß im Namen des Kollegiums folgendes:

„Machen Sie nicht die Kennzeichen des Berufes und der Berufung in einer bestehenden christlichen Kirche (der Heimat) ohne Unterschied zum Kennzeichen der Berufung und des Berufes eines Missionars." Unter Hinweis auf die römische Kirche, die auch einen Unterschied macht zwischen dem Missionsamte und dem Kirchenamte in der Heimat und die Missionare einer besonderen kirchlichen Behörde, der „Congregatio de propaganda fide", unterstellt hat — weist er nach, daß auch in der evangelischen Mission die Berufung eines Missionars eine andere Gestalt haben müsse als die eines gewöhnlichen Kirchendieners. Denn im Missionsgebiete fehle ja die Mitwirkung einer berufenden Gemeinde.

„Was Ihre Stellung anlangt, so möchte sich schwer sagen lassen, was daran von Kennzeichen eines wirklichen, christlichen, apostolischen Berufes fehle. Sie sind gestellt auf den Befehl des HErrn an seine Apostel: „Gehet hin

[1]) Die Vokation der ersten Schüler Grauls im Jahre 1846 beginnt sehr charakteristisch folgendermaßen: „Teure Brüder! Sie haben sich, von der Liebe Christi gedrungen, entschlossen, den Heiden das Evangelium zu verkündigen; dazu will Ihnen die Ev.-luth. Missions-Gesellschaft, die uns mit der Verwaltung ihrer Liebesgaben betraut hat, durch uns, die wir einen Beruf in Ihnen erkannt zu haben glauben, behilflich sein."

in alle Welt!“ Sie sind nicht eigenmächtig gelaufen, sondern zu Ihrem Amte tüchtig befunden und in dasselbe eingeführt worden von solchen, welchen in der ev.-luth. Kirche ein Recht zusteht, solches zu tun. Die Kirche ist die Gemeinschaft der Gläubigen, die sich zum reinen Wort und Sakrament halten, und eine solche Gemeinschaft hat Sie, als auf ihr Bekenntnis Verpflichtete, ausgesandt. Wenn Sie nicht in der gegliederten Ordnung des Regiments einer bestehenden Kirche ausgesandt worden sind, so lag das in den Verhältnissen. Aber wo sagt Schrift und Bekenntnis, daß solches zum Kennzeichen eines rechten Berufes für die Diener des Evangeliums unter den Heiden gehöre? Müssen Sie nicht vielmehr umgekehrt sagen, daß alles, was unsere alten Lehrer wie Joh. Gerhard von den Kennzeichen einer rechten vocatio mediata lehren, nämlich die Beteiligung der christlichen Obrigkeit, des Presbyteriums und der Gemeinde, kurz der tota ecclesia, bei Ihrer Berufung mitgewirkt habe, oder bildet etwa nach Schrift und Bekenntnis ein gewisser Ämterorganismus das Zeichen der „vera und tota ecclesia“ für die Legitimität einer Berufung?“

„So lange die tamulischen Gemeinden noch in ihrem Bestande von der Beihilfe der heimatlichen Kirche so abhängig sind, kann von ihnen die Berufung nicht ausgehen . . . Wir selbst erachten unsere Stellung nicht bloß als einen freiwilligen Liebesdienst, sondern als einen Beruf, den wir von den gläubigen Gliedern der Kirche kraft ihres Glaubens und Bekenntnisses zum Evangelium und Missionsmandat des HErrn erhalten haben. Als ordentlichen Beruf müssen auch Sie als Missionare Ihre Aufgabe fassen. Wir können nicht sehen, was denn fehle, um sich als „rite vocati“ im Sinne des XIV. Artikels der Augustana anzusehen . . .“

Fassen wir das Gesagte zusammen, so ergibt sich daraus, daß sich die Gesamtheit der Missionsfreunde durch ihren Anschluß an das kirchliche Bekenntnis als eine kirchliche Missionsgemeinde legitimiert, die berechtigt ist, zum Behuf der Missionstätigkeit unter den Heiden kirchliche Funktionen auszuüben als: Boten des Evangeliums zu berufen und auszusenden, ein Organ für die Kirchenleitung zu bestellen usw. Zum Beweis für diese Berechtigung führt das Dresdner Komitee das Beispiel der Antiochenischen Gemeinde an.

Diese in obigem besonders unter 2. und 4. dargestellten Grundsätze, welche für die Leipziger Missionsgesellschaft maßgebend geworden sind, wurden unter Harleß' Einfluß in mehrere Paragraphen kurz zusammengefaßt, die sich im Anhang Nr. 59 finden. Auf Grund dieser „Allgemeinen Grundsätze“, wie auch der „Grundbestimmungen“ (Statuten) von 1847 vollzieht seitdem das Missionskollegium seine Tätigkeit, beruft die Missionare und ordnet sie ab usw., wie auch jede Vokation derselben auf jene Grundlagen Bezug nimmt.

5. Gesunde lutherische Grundsätze im Missionsbetrieb daheim und draußen, Nüchternheit, Wahrheit u. a.

Die Mission in Deutschland stand zur Zeit der Gründung der Dresdner Missionsgesellschaft noch unter dem Zeichen des Pietismus und der durch ihr energisches Auftreten imponierenden, methodistisch gerichteten englischen Missionspraxis. Mancherlei Ungesundes haftete an diesem Mis-

sionsbetrieb. Es konnte darum nicht ausbleiben, daß die lutherische Mission bald in Gegensatz gegen sie trat. Denn die Grundsätze einer methodistisch gerichteten und einer lutherischen Missionspraxis können auf die Dauer nicht harmonieren. Dort herrschen die Subjektivität, subjektive Ungebundenheit in Lehre und Praxis, Vorliebe für neue Missionsmethoden, -Ideale und -Experimente, hier demütige Unterordnung unter die Autorität der Kirche und treues Festhalten an ihrer Lehre und heilsamen Ordnungen, an der historischen Grundlage und an den bewährten Wegen der Bahnbrecher der lutherischen Mission; dort Vorliebe für die kleinen Gemeinschaften von Erweckten, die „ecclesiolae“, die Konventikel, hier das Streben, das ganze Volk in die Hallen der Kirche einzuführen und eine Volkskirche zu gründen, sei es auch mit untermischtem Unkraut; dort gesetzlicher Rigorismus, gefühlige Überschwenglichkeit, Haschen nach Effekt, Vorliebe für Bekehrungsgeschichten und schön gefärbte Missionsberichte, theatralisch ausgestattete Missionsfeste, hier Schonung der Schwachen, Nüchternheit und Wahrheit sowohl in der Arbeit als in der Berichterstattung. Es war Grauls mühevolle Lebensarbeit, die lutherische Mission von diesen fremdartigen Einflüssen zu befreien und in einer ihrem eigentümlichen Wesen entsprechenden Weise zu gestalten (S. 61 ff.). Dies Abweichen von den Wegen vieler anderer Missionen hat der Leipziger Mission viel Tadel, ja Verurteilung und Anfeindung eingebracht, aber sie ließ sich dadurch nicht irre machen und hat die Freude erlebt, daß viele ihrer Grundsätze in Deutschland noch zur Anerkennung gekommen sind.

Wir wollen jedoch mit dieser Zusammenstellung keineswegs sagen, daß hier nur Licht, dort nur Schatten gewesen sei. Wir geben gern zu, daß jede von beiden Konfessionen ihre besonderen Charismen hat, und daß ebenso, wie die reformierte Kirche ihre lutherische Schwester an Tatkraft und praktischem Geschick, Rührigkeit und Opfersinn übertrifft, auch die reformierten Missionen der lutherischen in diesen Stücken weit voraus sind. Dies wird im Ev.-luth. Missionsblatt vielfach anerkannt. Aber die Maria-Natur der lutherischen Kirche hat doch auch ihrer Mission viel Segen gebracht, indem sie sich auch hier geltend machte in stillem Versenken in die Missionsaufgaben und innerlicher Durcharbeitung derselben, in demütigem Achten auf Gottes Hand und nüchterner und keuscher Zurückhaltung jenes oft fleischlichen Eifers, der durch allerlei menschliche Zutaten das Feuer schüren will. Großartige Unternehmungen, wunderbare Abenteuer, glänzende Erfolge — kurz die ganze Romantik mancher englischer Missionen ist hier nicht zu finden. Der Grundsatz des einfachen und schlichten Arbeitens mit den gegebenen Mitteln, der Treue im Kleinen beherrscht alles und gibt der ganzen Entwicklung des Werkes das Gepräge großer Schlichtheit und Einfachheit. Und diese äußerlich oft recht unscheinbare Einfachheit spiegelt sich auch in den Berichten wieder (S. 63 u. 372).

6. Konzentration auf ein Gebiet.

Eine der schwierigsten Fragen ist die Wahl des Missionsfeldes. Als das Dresdner Komitee vor diese Frage gestellt war, hielt es sich an die bewährte Regel: Wir wollen nicht vorlaufen, nicht auf Abenteuer ausgehen, sondern auf Gottes Ruf achten. Zwar schützte dieser Grundsatz nicht vor falscher Anwendung, wie sich das in der australischen und amerikanischen Mission[1]) zeigte; aber man kam durch Gottes sichtbare Fingerzeige doch bald auf die rechte Spur, und die Beharrlichkeit und Treue, mit der man dieser Spur folgte, erlangte endlich einen reichen Lohn: „Ein mit dem 1000fachen Siegel göttlichen Segens versehenes Erbteil der Väter,“ eine Gemeinde nach der anderen, eine Station nach der anderen wurden ihr als Lohn geschenkt.

Darum wurde seit 1847 der Grundsatz der Konzentration auf dies eine Gebiet immer fester und bewußter festgehalten. „Non multa, sed multum.“ Nicht große Dinge erstreben, nicht mit einer Mannigfaltigkeit der Arbeit prangen, sondern eines tun und das mit Zusammenfassung aller Kräfte: das die Richtschnur der Mission für die nächsten 40 Jahre.

Darum stand man von der anfangs freudig begrüßten Mission unter den Telugus (vielleicht in Gemeinschaft mit den amerikanischen Lutheranern) ab, darum ließ man sich auch nicht nach China locken, das seit Gützlaffs vermeintlichen Erfolgen eine Zeitlang im Vordergrund des Interesses stand. Auch als später der luth. Verein von Hessen-Kassel[2]) wiederholt, auch am Missionsfest 1858, bat, die durch seinen Missionar Vogel in Peking gemachten Anfänge lutherischer Missionsarbeit zu übernehmen oder mit zu unterstützen, betonte man in Leipzig immer wieder die Notwendigkeit der Beschränkung auf Indien. Dort „ist unser Beruf“.

Und nach seiner Rückkehr von Indien wiederholte Graul immer wieder die Mahnung: „Ich möchte meine Brüder beschwören, ihr wollet doch die Überzeugung in unserer Kirche ausbreiten helfen, daß wir im Tamulenlande eine alte Missionsschuld abzutragen haben, und daß erst, wenn diese Schuld ehrlich abgetragen ist, wir als treue Kinder der lutherischen Kirche in unserem Gewissen frei sind, uns vom HErrn ein neues Missionsfeld anweisen zu lassen“ (Jahresbericht 1856).

---

[1]) M.-Bl. 1852, 116 urteilt Mag. Schneider: „Die australische Mission war eine gemachte, sie ist längst aufgegeben.“ Seine damalige Rechtfertigung der Indianer-Mission erwies sich auch nicht als stichhaltig.

[2]) Die „Chinesische Stiftung“ in Kassel entstand am 24. Dezember 1846, vereinigte sich, da sie bei der lutherischen Missions-Gesellschaft keine Hilfe fand, mit dem unierten „Evang. Gesamtverein für chinesische Mission“ in Berlin 1856, aus dem sie aber 1858 aus konfessionellen Gründen wieder ausschied. Dann konstituierte sie sich unter Leitung des Prof. D. Dieckhoff und anderer lutherischer Männer in Göttingen als rein lutherischer Missions-Verein für China, um neben Leipzig und Hermannsburg für China zu arbeiten. Dieser trat 1858 in eine freundschaftliche Verbindung mit der Leipziger Mission, und es wurde ihm gestattet an der Generalversammlung mitberatend teilzunehmen.

Auch als durch das Vorgehen von Hermannsburg die Frage aufs neue angeregt wurde, ob man nicht ebenfalls mehr Missionszöglinge aufnehmen, in einfacherer Weise ausbilden und etwa zu einem Naturvolk senden, also ein zweites Missionsgebiet in Angriff nehmen sollte, wies Leipzig diese Gedanken mit aller Entschiedenheit zurück (S. 160 f). Graul machte dagegen je länger je mehr mit der Beschränkung auf Indien vollen Ernst. Daher die Konzentrierung aller Mittel und Kräfte auf diesen Punkt, daher seine Betonung einer Auswahl weniger, womöglich akademisch ausgebildeter Missionare, die Anpassung der Vorbildung derselben speziell für Indien und der enge Anschluß an die geschichtlich gegebenen Bahnen der dänisch-halleschen Mission (S. 154. 170).

7. Lutherische Missionspraxis auf dem Missionsgebiete.

Von den draußen befolgten Grundsätzen nennen wir folgende:

a) „Schiedlich, friedlich" — im Verhältnis zu anderen Konfessionen. Vielen Gegnern der konfessionellen Mission war es eine ausgemachte Sache, daß die lutherischen Missionare lauter Streittheologen und Fanatiker seien, und daß ihr Eintritt in das Missionsfeld die Entzündung eines endlosen Konfessionshaders bedeuten werde.

Die so redeten, hatten vielleicht übersehen, daß der lutherischen Kirche trotz ihrer Betonung des Bekenntnisses (oder vielleicht wegen dieser Betonung?!) bis dahin keine Zersplitterung in Sekten nachgesagt werden konnte, während manche Sekten, gegen deren Mission sie keinen Einwand erhoben, solchen Ruhm nicht beanspruchen könnten. (Man zählte in den achtziger Jahren in Indien 9 verschiedene Missionen der Presbyterianer und 5 verschiedene Missionen der in 6 Parteien gespaltenen Baptisten. Und wie geringfügig sind da oft die Trennungsgründe!)

Wenn man die Instruktionen liest, die von der Missionsleitung in Dresden und Leipzig den Missionaren gegeben wurden, so wird man in ihnen vergeblich nach den Spuren konfessioneller Streitlust suchen. Es wird darin ihnen vielmehr wiederholt und nachdrücklich eingeschärft, sich aller Proselytenmacherei unter Andersgläubigen und aller Polemik gegen sie zu enthalten und ihnen gegenüber stets der Friedfertigkeit sich zu befleißigen. In der Lehrunterweisung sollte die Gegenlehre zurücktreten (Anhang Nr. 7). Kurz, ihr Wahlspruch sollte sein: „Schiedlich, friedlich." Wenn die Dresdner Missionare mit ihren englischen Kollegen trotzdem bald in einen heftigen Streit gerieten, so war ihnen, wie wir oben gezeigt haben (S. 286 ff.), dieser Streit aufgenötigt durch die Rückkehr der alten Gemeinden zu ihrer Mutterkirche und durch den schon vor ihrer Zeit von den englischen Missionaren begonnenen Kastensturm. Sobald der erstere Streit beendet war, boten sie gern die Hand zum Frieden und hielten Frieden. Graul und Harleß sprachen öfters den Gedanken aus, daß die lutherische Mission in Indien zwischen den dort sich gegenüberstehenden Extremen, der katholischen Kirche und der anglikanischen Hochkirche zur Rechten und den radi-

kalen Sekten zur Linken, eine Mittelstellung einnehmen und den anderen Missionen durch ihre Bezeugung des reinen Wortes und Sakramentes und durch ihre Geltendmachung evangelischer Grundsätze als ein „Leuchtturm dienen solle". Damit wollten sie ihr ein Friedenswerk im schönsten Sinne des Wortes als ihre Aufgabe zuweisen (Anhang Nr. 59, § 6). Dieser wohlgemeinte Wunsch hat sich, so viel wir sehen, nur teilweise verwirklicht, nämlich in der Streitfrage über die Kaste, wo die lutherische Mission gegenüber der vollen Duldung, ja Akkommodation der Römischen an heidnische Sitten und der radikalen Bekämpfung der Kaste seitens der Engländer einen Mittelweg einschlägt (M.-Bl. 1847, 175).

b) Kirchliche Erziehung der Missionsgemeinden. Welche Verwirrung auf dem Missionsgebiete durch den Mangel der Norm eines bestimmten Bekenntnisses hervorgerufen werden kann, zeigt der Bericht[1]) eines südafrikanischen Missionars, demzufolge mehrere, verschiedenen englischen und deutschen Kirchengemeinschaften zugehörige Missionare an einer dortigen Gemeinde der bekenntnislosen Londoner Mission in rascher Aufeinanderfolge verschiedene Lehrweisen und Gottesdienstordnungen einführten, änderten, aufhoben und wieder einführten, so daß die Gemeinde dadurch völlig verwirrt wurde. Welche Wohltat ist solcher Willkür gegenüber die Norm eines kirchlichen Bekenntnisses, in dem ein bestimmt ausgeprägter Geist herrscht! Da verlieren alle kirchlichen und gemeindlichen Einrichtungen das Willkürliche und Unbestimmte. Es faßt sich alles zu einer einträchtigen, innerlich verbundenen Gesamtheit und einer entwicklungsfähigen Kontinuität zusammen. Konfessionelle Mission ist daher besonders befähigt, kirchenbildend zu wirken. Das zeigt sich z. B. auch an der trefflich organisierten „Englischen Kirchenmission", der bedeutendsten Mission der Engländer.

Aber, wendet man ein: ist nicht ein bestimmt formuliertes Bekenntnis der heimatlichen Kirche für die jungen Heidenchristen ein schweres Joch, das ihre freie Entwicklung hemmt und ihr Glaubensleben von vornherein veräußerlicht? Dagegen machten die Vertreter der lutherischen Mission geltend, daß die Lehrunterweisung der Unmündigen draußen denselben Gang nehmen müsse wie daheim. Es wäre der größte Mißbrauch und Mißverstand des Bekenntnisses, wenn man es als ein äußerliches Lehrgesetz den Katechumenen zu einer kirchlichen Dressur aufnötigen wollte. Vielmehr muß das der Anfang der Unterweisung sein, daß man ihnen die evangelische Wahrheit im persönlichen Zeugnis zur innerlichen Aneignung nahe bringe, sie mit der lauteren Milch der Katechismuslehre speise und so allmählich zu klarer Glaubenserkenntnis, selbständigem Urteil, Mannesreife und zuletzt auch zu kirchlicher Festigkeit erziehe. Letzteres

[1]) Calwer „Beleuchtungen der Missionssache" 1847, S. 19 und M.-Bl. 1847, 222 ff.

ist allerdings für eine neben katholischen und anderen Konfessionen wohnende Gemeinde gar nicht zu entbehren. „Denn wie soll eine Missionsgemeinde den Anmutungen anderer Konfessionen widerstehen können, die nicht weiß, was der Grund ihrer Gemeinschaft ist?" (M.=Bl. 1851, 339: Jahresfestbericht 1851). Auch die kirchliche Erziehung der Getauften zu gesegneter Abendmahlsfeier war von jeher in der lutherischen Tamulenmission von großer Bedeutung für die Erbauung der Gemeinde, und die Abendmahlsgemeinschaft ein Hauptmittel zur Vereinigung der Glieder untereinander und zur Abgrenzung gegenüber anderen Konfessionen. In Summa: die der lutherischen Kirche eigentümliche Betonung des rechten Gebrauches von Wort und Sakrament als den einzigen Mitteln zur Erbauung der Kirche fand auch in der Missionsarbeit ihre Bestätigung.

c) Volkstümliche Gestaltung der Mission. Die Missionskirche soll nicht ein fremdartiges, ausländische Art an sich tragendes, künstlich gezogenes Treibhausgewächs sein, sondern aus dem Naturboden des Volkes hervorwachsen. Wie die Schonung der Volkssitten und des geschichtlich Gegebenen mit der Eigenart der lutherischen Kirche zusammenhängt, haben wir schon oben S. 306 gezeigt. Dieser weitherzige, duldsame, konservative Zug der lutherischen Mission zeigte sich besonders in zwei Stücken, in ihrer Stellung zur Polygamie und zur Kaste.

In betreff der **Vielweiberei** veranlaßte eine Anfrage der australischen Missionare ein auch mit auswärtigen Freunden sorgfältig erwogenes Gutachten des Dresdner Komitees vom Jahre 1839. Dasselbe geht aus von dem Satze:

„Es scheint uns nicht unumgänglich notwendig zu sein, daß ein heilsbegieriger Heide seine sämtlichen Frauen bis auf eine vor der Taufe entläßt." Man ist sich dabei bewußt, mit dieser Ansicht sich in Gegensatz zu vielen katholischen, reformierten und sogar der alten halleschen Mission zu setzen; denn letztere stellte nach den Berichten aus den Jahren 1727—29 vor der Taufe auch die Forderung, daß jeder polygame Täufling nur eine Frau behalten dürfe.

Das Dresdner Komitee begründet seine Entscheidung mit drei Gründen: 1. Nicht bloß im Alten, sondern auch im Neuen Testament und in der christlichen Kirche bis zur Reformation finden sich Spuren von der Duldung der Vielweiberei. Vergl. die Stellen: 1. Tim. 3, 2 und 5, 9; Tit. 1, 6. — 2. Im Neuen Testament findet sich in keiner Stelle ein Beispiel, daß die Erteilung der Taufe von äußeren Bedingungen abhängig gemacht worden sei; die einzige Bedingung ist der Glaube an Jesum Christum. Apostelgesch. Kapp. 2. 8. 10. 16. — 3. Man würde dem bußfertigen Menschen Unmögliches zumuten, wenn man schon vor der Taufe die Übung der Heiligungskräfte verlangte, die erst durch das Wasserbad im Wort möglich wird." Dr. M.=Nachr. 1839, 131 ff.

Außerdem beruft es sich auf das Urteil Luthers und anderer lutherischer Theologen, sowie des Herrnhuter Bischofs Spangenberg (auf Grund von 1. Cor. 7, 12), und auf die durch letzteren veranlaßten Bestimmungen der Brüdergemeinde:

1. „Der Mann, der vor seiner Bekehrung mehr als ein Weib genommen hat, kann nicht genötigt werden, eine oder mehrere derselben zu verstoßen; 2. aber ein solcher kann nicht zu einem Helfer oder Diener der Gemeinde gemacht werden; und 3. verheiratet sich ein Christ, so darf er nur eine Frau heiraten und ist allein an diese gebunden, so lange ihr Gott das Leben läßt." (S. Anhang, Nr. 56.)

Indem die Dresdner sich diese Grundsätze aneignen, wollen sie jedoch von denselben nur mit großer Vorsicht und Beschränkung Gebrauch gemacht sehen. Durch seelsorgerliche Belehrung sollen die Missionare solche polygame Proselyten allmählich dahin bringen, daß sie sich je länger je mehr christlicher Sitte befleißigen und sich auf den Umgang mit einer Frau beschränken. Ein polygamer Proselyt soll zu keinem Kirchenamt, auch nicht zu Patenschaften oder dem Amt eines Vormunds zugelassen werden. Ehebruch von Christen ist mit Kirchenzucht zu ahnden. Wird die Frau eines heidnischen Polygamisten Christin und kann von ihrem Manne frei werden, so ist klar, daß sie davon Gebrauch macht; will sie aber der Mann unter keiner Bedingung entlassen, so darf sie nach 1. Cor. 7, 12—16 in dieser Verbindung bleiben, doch soll sie ihre Kinder zur Taufe zu bringen suchen . . .

Es ist nicht so, wie man hier und da wohl lesen kann, daß diese Grundsätze nie in die Praxis übertragen worden seien, sondern in Indien sind sie öfters (wenn auch teilweise mit etwas veränderter Begründung) in Anwendung gekommen, besonders unter den Kurawern und Parias.

Doch das schwerste Problem für die Leipziger Mission war die Kastenfrage, deren Lösung nur durch einen heißen Kampf ermöglicht wurde und wohl eine der bedeutendsten Früchte ihrer missionarischen Arbeit genannt werden kann (S. 302 ff).

d) Das Ziel der Erbauung einer Volkskirche wird von Anfang an fest ins Auge gefaßt. Alles wird auf dies Ziel hin angelegt. Darum wird den Missionaren die volkstümliche Predigt und Lehrunterweisung eingeschärft, ebenso das Eingehen auf tamulische Denk- und Redeweise, Sitten und Gebräuche, um auf diese Weise das Volk zu durchsäuern mit dem Sauerteig des Evangeliums; und die sich bekehren, sollen aus dem Naturboden ihres Volks nicht herausgerissen und in eine fremdländische Gesellschaftsordnung oder Anstalt verpflanzt werden, sondern in den Verhältnissen bleiben, in denen sie berufen sind, und sich zu echt tamulischen Gemeinden zusammenschließen. Gräbt man die volkstümlichen Wurzeln einer Gemeinde ab, so muß man künstliche Stützen für ihr Dasein suchen, und es kann leicht dahin kommen, daß der Missionar für solche aus dem Volkstum herausgerissene Täuflinge mit viel Kosten und Mühe Unterhalt suchen und wohl gar Arbeitgeber derselben werden muß, so daß sie immer in Abhängigkeit von der Mission bleiben.

Dagegen suchte die lutherische Mission von Anfang an die Gemeinden dahin zu bringen, daß sie auf eigenen Füßen stehen lernen. Daher

das Bestreben, die Tamulenchristen durch pastorale Pflege und Gemeindeschulen, durch eine volkstümliche christliche Literatur u. a. von innen heraus zu heben. Einer der wichtigsten Faktoren zur Erbauung einer Volkskirche ist die Heranbildung eines eingeborenen Lehrstandes, auf die man von Anfang an das größte Gewicht legte, besonders die Gewinnung von eingeborenen Pastoren (S. 395 ff). Es erweckte gute Hoffnung für die Zukunft, daß sich in dem Tamulenvolk Männer fanden, die sich zu Trägern des geistlichen Amtes eigneten. Endlich faßte man auch schon seit 1846 die Hinführung der Gemeinden zu finanzieller Selbständigkeit und Selbsterhaltung ins Auge, wenn auch zunächst nur durch Erwerbung von Pfarrgütern (M.-Bl. 1847, 248), später aber auch durch die Anordnung einer Kirchensteuer der Gemeindeglieder.

So war man von Anfang an ernstlich beflissen, die tamulische Mission „auszubauen und abzurunden, äußerlich und innerlich zu festigen", alles mit dem Absehen auf das eine Ziel der Gründung einer tamulischen Volkskirche lutherischen Bekenntnisses. Denn auf die Erbauung von Volkskirchen unter den Heiden sah man sich schon hingewiesen durch den deutlichen Fingerzeig des Herrn in dem Missionsbefehl: „Machet zu Jüngern alle Völker!"

Schlußwort.

Wir haben die Geschichte der Neubegründung der lutherischen Tamulenmission von ihren ersten Anfängen bis zu ihrem Abschluß verfolgt. Klein und wenig versprechend waren ihre Anfänge. Selten ist eine Mission in so großer Schwachheit und unter so viel Widerspruch ins Leben getreten und hat sich unter so viel Anfechtungen und Kämpfen daheim und draußen Bahn brechen müssen wie diese. Das kleine Häuflein der ersten Träger ihres Banners, die wenigen Arbeitskräfte und Mittel, die ihr zu Gebote standen, ihre ersten, wenig oder keinen Erfolg versprechenden Unternehmungen in Australien und Trankebar, mancherlei Unklarheiten und Mißgriffe in der Lehrzeit — das alles legte es ihren ersten Leitern und Arbeitern nahe, sich mit dem Apostel „am liebsten ihrer Schwachheit zu rühmen".

Und kaum war diese Mission daheim und draußen an die Öffentlichkeit getreten, so mußte sie durch das Feuer heißer Kämpfe hindurchgehen. Sie wollte zwar immer ein Friedenswerk sein. Aber schon ihre Eigenart, daß sie nichts anderes sein wollte als eine treue Magd ihrer Kirche, erweckte Widerspruch. Denn diese Eigenart bedingte auch eigene, von den damals allgemein geltenden Missionsgrundsätzen abweichende Wege. Daher die Trennung von vielen lieben Freunden, daher zum Teil auch das Mißtrauen

kirchlicher und staatlicher Behörden, daher viel Widerspruch und Verurteilung ihrer Grundsätze, oft gipfelnd in solchen ungeheuerlichen Anklagen wie z. B.: „Die konfessionelle Mission ist der Tod der evangelischen Mission." Eine zweite Ursache ihrer Anfechtungen war die ihr gestellte eigentümliche Aufgabe. Göttlichen Fingerzeigen folgend, war sie nach Indien gezogen und hatte dort als ihre besondere „Mission" erkannt, das verwahrloste Erbe der Väter vor dem Untergange zu retten. Weil aber schon andere vor ihr in dies Erbe eingetreten waren, so galt es, sich mit ihnen auseinander zu setzen. Dies brachte ihr schwere Anfechtungen; aber noch heißere Kämpfe hatte sie zu bestehen, als auch im eigenen Lager, ebenfalls in betreff des Anschlusses an das Werk und die Grundsätze der alten Väter, Zwietracht ausbrach, welche die Mission dem Untergange nahe brachte.

Angesichts jener geringen Anfänge des ersten Jahrzehnts und jener heißen Kämpfe ihrer „Sturm- und Drangperiode" (S. 149), die tiefe Wunden schlugen und schwere Opfer kosteten, ist es für den Geschichtschreiber wie für den Leser eine doppelte Befriedigung, wenn er am Schluß dieser Periode auf die Segensfrucht hinsehen darf, mit der Gottes Gnade das Werk gekrönt hat. Denn wir können das Ergebnis der 25jährigen Arbeit der Ev.-luth. Mission in das Urteil zusammenfassen, daß sie die ihr für die ersten Jahrzehnte gestellte Aufgabe der Hauptsache nach gelöst hat: die Neubegründung der lutherischen Tamulenmission im Anschluß an das Werk der alten halleschen Missionsväter. Zeugen dieser Segensfrucht sind die von ihr getauften 2776 Heiden, ferner ihr Bestand vom Jahre 1860[1]): die in 178 Ortschaften gesammelten und um neun Haupt- und drei Nebenstationen sich gruppierenden Gemeinden mit 4816 Seelen, ihr schon wenigstens grundlegend organisiertes Kirchenwesen unter der Pflege von 8 Missionaren, 2 tamulischen Pastoren, 111 Gehilfen und 22 Gemeindevorstehern, ferner ihr damals schön aufblühendes Schulwesen mit 42 Schulen und 1047 Schülern, dessen Krone das Lehrer- und Predigerseminar war, die grundlegenden Anfänge eines tamulischen Pastorates, einer tamulischen christlichen Litteratur u. a. Und endlich bezeugen das auch die gewonnenen und erprobten kirchlichen und missionarischen Grundsätze als die Wegebahnungen zu weiteren ersprießlichen Fortschritten. Die Arbeit war nicht vergeblich gewesen! Je mehr Stimmen ihr Mißlingen vorausgesagt hatten, um so mehr glaubten die Freunde dieser Mission sich berechtigt, in dem erlangten reichen Gottessegen ein göttliches Siegel ihres Werkes zu erblicken. Nicht als ob damals das Werk in irgend einem Stück schon völlig vollendet gewesen sei; nein, nur der Grund war gelegt, aber damit waren die Anfänge vorhanden zum Bau einer tamulischen Volkskirche lutherischen Bekenntnisses.

---

[1]) S. Anhang, Nr. 60.

Aber das Bekenntnis — hatte sich dieses nicht als eine alles Leben ertötende und alle freie Bewegung verhindernde Fessel erwiesen? Nein, die Väter der Mission bezeugen es immer wieder: das lutherische Bekenntnis bewährte sich uns auch in der Mission als eine Lebensmacht, die zu eifriger Missionsarbeit hintreibt nach dem Worte: „Ich glaube, darum rede ich" — als ein Panier, um das jene große Schar missionseifriger Lutheraner aus vielen Ländern zu einem großen Missionsbunde sich vereinigte, als die Kraft fester Einigung nach innen und klarer Abgrenzung nach außen und endlich auch als die klare Norm eines sicheren Weges durch mancherlei Schwierigkeiten. Und auch draußen hat es sich bewahrheitet: Kirchliche Mission ist kirchenbauend, weil sie es sich angelegen sein läßt, die lautere Predigt des Evangeliums und die schriftgemäß verwalteten Sakramente als die einzigen ihr von Gott verliehenen Gnadenmittel zum Bau des Reiches Gottes gewissenhaft zu gebrauchen. Bekenntnistreue gibt ihrem Werk Einheitlichkeit, Festigkeit und Charakter. Mögen das alle, die an diesem Werke mitarbeiten, nie vergessen!

Wir schließen mit einem Bekenntnis des Missionsdirektors D. Hardeland, das er am 25jährigen Jubiläum der Leipziger Mission 1861 am Schlusse seiner Rückschau aussprach, und aus dem man am besten erkennen kann, wie die Missionsmänner jener Zeit ihre Arbeit ansahen. Er sagte unter Hinweis auf die Fortschritte der Mission seit 1836 folgendes:

„Der Herr hat die Verheißung des Senfkorn-Gleichnisses über Bitten und Verstehen an unserer Mission in Erfüllung gehen lassen. Wollen wir aber nun deshalb etwa anheben, uns selbst zu rühmen? Das sei ferne! Vielmehr wenn wir mit Samuel sprechen: „Bis hierher hat uns der Herr geholfen," so ist das für uns selbst ein demütigendes, beschämendes Bekenntnis. Denn wir zeigen damit an, daß wir in uns und bei den Menschen keine Hilfe kennen, und lassen also alles eigene Werk und Tun aus unseren Händen fallen, damit die Ehre allein Gottes sei. Und in der Tat: blicken wir in die verflossenen 25 Jahre unserer Missionsarbeit zurück, so muß uns der Selbstruhm wohl vergehen. Denn neben den Zeugnissen von der gnädigen Hilfe des Herrn stehen da überall die Zeugnisse nicht nur von der eigenen Schwachheit, sondern auch von der eigenen Sünde und Torheit, von Anfang an bis auf diesen Tag. Wahrlich, es ist nicht unser Verdienst, daß durch solche Torheit dies Werk des Herrn nicht gar gehindert und verderbt ist. Aber desto lauter preisen wir heute den Namen unseres Gottes, der uns trotz all unserer Sünde noch nicht weggeworfen hat, sondern läßt noch immer durch uns als durch Seine allergeringsten und unwertesten Werkzeuge Sein Reich unter den Heiden gebaut werden und bekennt sich zu unserer armen Arbeit mit Seinem reichen Segen".

Anhang.

1. Oberhofprediger D. Ammon hielt am S. Miseric. Domini 1821 eine Predigt zum Besten der Mission, die auch im Druck erschien. Text: Joh. 10, 12—16. Thema: „Die Hoffnung, daß das Christentum dereinst zur Weltreligion werde erhoben werden." Unter allen Religionen sei das Christentum die einfachste, liebevollste, wohltätigste und die der Bestimmung unseres Geistes angemessenste. Nach einem Besuche in Basel gab er 1823 einen sehr anerkennenden Bericht über die dortige Missionsanstalt heraus. 1825 ließ auch der Dresdner Superintendent Seltenreich eine Missionspredigt zum Besten der Mission im Druck erscheinen.

2. Mit welchen Schwierigkeiten der junge Verein zu kämpfen hatte, zeigt uns die zweite Jahresfeier. Weil der im Jahre vorher benutzte niedrige Saal für die Versammlung unzureichend war, bat man um Erlaubnis, die Jahresfeier in der Waisenhauskirche abhalten zu dürfen. Dieselbe wurde nur unter folgenden Bedingungen gewährt: 1. daß nichts der kirchlichen Ordnung Zuwiderlaufendes stattfinde, 2. daß die Feier jeden Schein eines öffentlichen Gottesdienstes vermeiden soll: so sei weder Kanzel noch Altar zu gebrauchen, weder Kollekte noch Segen zu sprechen. 3. Ein passendes Kirchenlied, „begleitet von sanftem Orgelspiel", soll gesungen werden. 4. Der Eingang zur Kirche von der Straße aus sei verschlossen zu halten, und nur der Eingang vom Hofe des Waisenhauses aus soll offen bleiben.

Diese Beschränkung der Öffentlichkeit auch bei der Bestimmung über die anfangs vom Sem.-Direktor Zahn u. a. gehaltenen Missionsstunden (hier wurde auch noch das getrennte Sitzen der Geschlechter verlangt) begegnet uns noch 1830 und scheint erst 1836 aufgehört zu haben. — Solcher Beschränkung gegenüber war es eine große Ermutigung für den jungen Verein, daß der König von Sachsen im Jahre 1821 jährlich 50 Tlr. als Portoäquivalent bewilligte. Diese Gabe kommt noch jetzt der Mission zu gut.

3. Die Mitglieder des Missionsvereins waren laut Jahresbericht 1827: 1. Kabinetsminister Graf von Einsiedel, 2. Oberkonsistorialpräsident von Globig, 3. Kammerherr von Polenz, 4. Kammerherr von Globig, 5. Geh. Kriegskammerrat Grahl, 6. Obersteuereinnehmer von Römer, 7. von Heynitz auf Heynitz, 8. Finanz-Assistenzrat Demiani, 9. Stadtprediger M. Güldemann, 10. Diakonus M. Leonhardi, 11. Direktor Blochmann, 12. Seminardirektor Frz. Ludwig Zahn (der Verfasser der früher viel gebrauchten Bibl. Historien), 13. Chr. Tr. Löschcke, Kassierer, 14. Burghart, 15. J. C. Naumann, Sekretär.

4. Einnahme des Dresdner Missionsvereins nach der revidierten Berechnung desselben im 21. Jahresberichte S. 2 (1840), und zwar ohne den jedesmaligen Kassenbestand (nur im Jahre 1835 ist ein Irrtum korrigiert):

Jahr	Tlr.	Gr.	Pf.	Jahr	Tlr.	Gr.	Pf.
1820:	1008	18	3	1828:	2829	17	6
1821:	3329	12	11	1829:	2977	—	3
1822:	4357	6	4	1830:	2573	23	7
1823:	4539	2	2	1831:	2455	11	10
1824:	3760	10	3	1832:	2155	12	7
1825:	3754	1	5	1833:	2340	18	4
1826:	3539	—	2	1834:	2353	10	7
1827:	3155	1	10	1835:	2234	19	8
				1836:	2268	13	6
Sa:	27 443	5	4	Sa:	22 189	7	10

Alle Einnahmen: 49 632 Tlr. 13 Gr. 2 Pfg. (nach Neugroschen: 49 632. 16. 4). Die Ausgaben von 1820—36: 48 959. 4. 4 (nach Neugroschen: 48 959. 5. 4), also Überschuß der Einnahmen: 673. 8. 10 (673. 11.—).

5. In der Hausordnung der Basler Missionsanstalt vom 23. März 1838 findet sich u. a. die Bestimmung: „daß vier Mal im Jahre die ganze Hausgemeinde gemeinschaftlich in unserer Gemeindekirche an dem Abendmahle des Herrn Anteil nehme, dem sich kein Mitglied des Hauses ohne besondere Umstände entziehen wird."

6. Von 1802—1817 traten vom Berliner Seminar 16 lutherisch ordinierte Missionare in den Dienst der Engl. Kirchenmission. Danach wandten sich die Vorsteher dieser Mission lieber an die Basler Mission, welche in kirchlicher Beziehung laxer stand und seit 1826 sich bereit finden ließ, ihre Zöglinge anglikanisch ordinieren zu lassen. Von den bis zum Jahre 1836 von Basel ausgesandten 125 Missionaren standen 1836 noch 93 auf dem Missionsfelde; darunter 32, also ein Drittel, in der Englischen Kirchenmission, 26 in der Basler Mission, 14 unter den deutschen Kolonisten in Südrußland usw. Unter den deutschen Missionaren haben manche in den englischen Missionsgebieten Bedeutendes geleistet, was die Engländer rühmend anerkannt haben. Vergl. Jul. Richter, Deutsche Mission in Südindien, S. 2 ff.

7. Die konfessionelle Stellung der Mission war Gegenstand langer Verhandlungen, die damals die Gesamtheit der christlichen Kreise von Basel bis nach Hamburg und Dorpat hin bewegten und wesentlich mit dazu beitrugen, auch daheim die Anschauungen über die Bedeutung des Bekenntnisses zu klären.

„Nur keine konfessionelle Mission! Die Mission ist eine universale Reich-Gottes-Arbeit, zu welcher Lutheraner und Reformierte sich unterschiedslos die Hände reichen müssen!" Das war in der Anfangszeit das Schibboleth der Missionsfreunde, insonderheit der sich um Basel und

Hamburg (Norddeutsche Mission) gruppierenden Kreise. Die geschichtliche Entwicklung, welche die christliche Kirche während der 18 Jahrhunderte durchgemacht hat, so pflegte man zu sagen, sollte man den aus den Heiden kommenden jungen Christen nicht aufdrängen, noch weniger den konfessionellen Hader in die Heidenwelt verpflanzen. Es genüge, den Heiden Christum als den Sündentilger zu bezeugen; die Lehrunterschiede der verschiedenen Konfessionen seien den Heiden nicht verständlich und nicht nötig. Die konfessionelle Schranke werde nur die freie Entwicklung der Missionsgemeinden hemmen. Die konfessionelle Ausbildung, die man sich einseitig dogmatisierend dachte, mache die Missionare zu Eiferern und damit untüchtig zu ihrem Berufe. Infolge davon könnten Reibungen und Konflikte mit anderen Gesellschaften nicht ausbleiben, die das Werk sehr hemmen, ja zerstören müßten.

Ein Beispiel dieser subjektivistischen Anschauung bietet die Norddeutsche Mission in ihrer Konstitution 1836.

Den Standpunkt derselben kennzeichnete eine maßgebende Stimme in folgenden Worten: „Die Mission als ein Werk des Glaubens und der Liebe hat ihren Standpunkt weder in Wittenberg, noch in Genf, noch in Rom, sondern in Jerusalem; sie steht mit den Jüngern auf dem Ölberg, wo ihr der Befehl gegeben ist in den Worten Matth. 28, 18 ff." Demgemäß setzte die von lutherischen und reformierten Missionsfreunden unterstützte Norddeutsche Missionsgesellschaft i. J. 1836 folgenden Grundsatz fest: „Diese Gesellschaft, bestehend aus lutherischen und reformierten Glaubensgenossen, will die bestehenden Verhältnisse der beiden Schwesterkirchen in keinerlei Weise beeinträchtigen, hält sich aber in Hinsicht auf die Ausbreitung des Wortes Gottes unter den Heiden an die Anweisung des HErrn: Matth. 28, 18—20, in der Überzeugung, daß der bei uns geschichtlich entstandene Konfessionsunterschied nicht in die Heidenwelt zu verpflanzen ist, sondern daß sich durch die Predigt des Evangeliums, unter der Leitung des HErrn und seines Geistes, die Kirche dort eigentümlich gestalten werde." Für den Unterricht im Missionsseminar sollte im allgemeinen die Augustana maßgebend sein, jedoch in betreff der Differenzpunkte im Abendmahl stellte diese Gesellschaft ein Unionsbekenntnis in 6 Sätzen auf, welches sowohl den Lutheranern als den Reformierten annehmbar sein sollte — ein Versuch, der sich aber schon in kurzer Zeit (1843) als nicht zum Ziele führend erwies.[1])

Alle diese Einwendungen gegen eine konfessionell-lutherische Mission (denn nur von dieser reden wir hier) beruhen auf zwei Voraussetzungen, mit deren Richtigkeit sie stehen und fallen: 1. daß das kirchliche Bekenntnis schon deshalb nicht als Norm für die Heidenmission angewendet werden könne, weil die Unterscheidungslehren, die Lutheraner und Reformierte daheim trennen, veraltet und darum draußen unter den Heiden völlig belanglos seien, so daß man von ihnen dort absehen müsse;

2. daß die evangelischen Missionsgesellschaften an keine

[1]) M.-Bl. 1852, 23 ff. D. Petri's Biographie I, 313 ff.

kirchliche Norm gebunden, sondern völlig berechtigt seien, ein ganz neues Kirchenwesen unter den Heiden zu pflanzen. Und dies neue Kirchenwesen suchte man mit Vorliebe dem (verschiedenartig gedachten) Ideal des „apostolischen Urchristentums“ anzupassen.

Gegen diese Voraussetzungen richteten die Vertreter der konfessionellen Mission ihre Hauptwaffen, geleitet von dem sicheren Gefühle, daß, wenn jene Voraussetzungen hinfallen, die ganze darauf gebaute Theorie hinfällig wird. Die Dresdner Missionsleiter wiesen im Gegensatz zur ersten Voraussetzung darauf hin, daß ihnen die Bekenntnisse keineswegs veraltete Formen oder Fesseln des Geistes seien; im Gegenteil, sie sehen sie an „als die Stimme des Zeugnisses, das der HErr seiner Kirche gegeben und ihr zu allen Zeiten erhalten hat“ (Dresdner Jahresbericht 1837, S. 7) — oder sie bezeichnen sie als „das menschliche Ja auf Gottes Wort in der Heiligen Schrift“. Wer sie so als Bezeugung und Darlegung der göttlichen Wahrheit in der Schrift betrachtet, der kann sich nicht auf einen solchen Kompromiß einlassen, daß er um des Friedens willen sagen sollte: Wir wollen die und die Sonderlehre nicht lehren oder darüber nichts entscheiden, sondern ja und nein als gleichberechtigt ansehen. Denn „es steht uns nicht frei, zu entscheiden, wie viel oder wie wenig von der biblischen Wahrheit verkündet werden soll;“ vielmehr schärft gerade im Missionsbefehl der HErr seinen Jüngern ein: „Lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe.“ „Damit hat er alle Wahl, alle Willkür, alle kluge Berechnung ausgeschlossen und unser Gewissen unauflöslich gebunden in sein bestimmtes, ewig unerschütterliches Wort.“

Am erfolgreichsten trat aber besonders P. D. Petri gegen die mit der 2. Voraussetzung gegebene subjektive Willkür in die Schranken mit seiner Schrift: „Die Mission und die Kirche“. So klein diese 48 Seiten füllende Schrift ist, so bedeutsam und epochemachend war sie für die lutherische Mission. In wuchtiger Argumentation führt er aus: „Es gibt eine gewisse Kindesunschuld des christlichen Lebens, da es sich seines inneren Zusammenhangs, seiner allseitig wohlgegliederten Gestalt, seiner Kirchlichkeit noch nicht bewußt ist, da es diese Mannesreife noch nicht versteht. So hat auch die Mission eine Zeit der Unmittelbarkeit oder Unschuld gehabt; aber früher oder später wird sie über ihr Verhältnis zur Kirche sich klar werden müssen, um das eigene Bestehen und Gedeihen zu sichern. Diese Zeit ist jetzt gekommen“ . . .

Die Kirche ist nach Eph. 4, 16 als der Leib Christi ein lebendiger Organismus, da ein Glied an dem anderen hanget, ein Organismus, der durch die Länder und Zeiten immer gliedlich fortwächst, indem der ganze Christus sich durch Wort und Sakrament an die Menschheit hingibt, um in ihr sich zu verleiblichen. Daraus folgt, daß die Mission eben als das Wachstum und die Ausbreitung der Kirche eine kirchliche Tätigkeit ist. „Die Mission muß den Charakter der Kirchlichkeit haben, sie muß von der Kirche ausgehen, innerhalb der Kirche sich halten; sie muß nichts anderes sein als die Kirche selbst in ihrer Missionstätigkeit.“

Auch wenn die Mission unter den gegenwärtigen Verhältnissen (schon

wegen der Geteiltheit der evangelischen Kirchen nach Ländern) nur durch die freie Tätigkeit einzelner Glieder sich vollzieht, dürfen diese die Mission doch nicht von der Kirche loslösen und nach eigenem Gutdünken damit verfahren, da beide eng zusammen gehören.

Denn 1. „Die Kirche kann die Mission nicht entbehren,“ sie hat als Leib Christi den Beruf sich auszubreiten, und diesen kann sie nicht anders erfüllen als durch die Mission. Und „die Mission kann die Kirche nicht entbehren“, denn die Mission ist die missionierende Kirche. Wie der Herr alle Schätze, alle Pflichten und Befugnisse seines Reiches an eine Ordnung, an einen gegliederten Organismus gebunden hat, so haben die einzelnen nur als Glieder dieser Ordnung Recht und Fug, am Bau des Reiches Gottes zu arbeiten. Nur im Namen der Kirche kann eine Missionsgesellschaft Missionare aussenden. Sie verlangt ja selbst die Hilfe der Kirche: Fürsorge, Ordination ihrer Sendboten und Gebet usw. Darum muß sie auch das Bekenntnis und die Lehre der Kirche als Norm für ihr Seminar und ihre Sendboten anerkennen. Daraus folgt weiter:

2. Die Kirche hat das unbestrittene Recht, die Mission zu überwachen; und 3. die Mission muß sich auf den Beruf, den Heiden das Evangelium zu predigen, beschränken; sie ist also nicht berechtigt, daheim die kirchliche Lehre und Brauch zu ändern, neue Bekenntnisse aufzustellen oder die getrennten Konfessionen zu unieren. (Im „Kirchenfreunde“ schrieb er: Die lutherische Kirche, die in ihrem Bekenntnisse die evang. Wahrheit zu haben gewiß ist, kann und darf nur auf Grund desselben missionieren oder sie muß sich selbst aufgeben.)

Gegenüber der Forderung einer konfessionslosen Missionspredigt und Rückführung auf die apostolische Einfachheit führt er aus: „Es wäre weder liebreich, noch weise, noch gerecht, daß die gereiftere europäische Christenheit den Gewinn, den sie durch die schmerzlichsten Erfahrungen in den heißesten Kämpfen gemacht hat, der Heidenwelt vorenthalte, damit sie auf demselben gefährlichen, vielleicht noch verderblicheren Wege selbst den Gewinn mache. Wie der Sohn einen Anspruch hat auf die Lebensweisheit seines Vaters, ... so dürften auch die Heiden einen Anspruch haben nicht auf das Christentum überhaupt, sondern das Christentum in seiner Reife. Sollen wir den Heiden das Dogma so unbestimmt überliefern, daß sie durch alle die Streitigkeiten, in denen wir geblutet haben, die arianischen, pelagianischen und die um das Sakrament, noch einmal hindurch müssen? Wenn wir in unserer Lehre die Wahrheit und den rechten Verstand der Schrift haben, so sind wir sie den Heiden schuldig.

„Ein solches völlig unvermitteltes (farbloses) Christentum den Heiden bringen, ist aber auch eine völlige Unmöglichkeit. Kein Missionar kann gleichsam nur die Schrift auswendig lernen und in ihren Worten ohne alle Auslegung, Deutung und bestimmte Fassung reden.“ Er kann sich des Zusammenhanges mit seiner Mutterkirche nicht entschlagen und kann nicht von aller kirchlichen Lehrentwicklung abstrahieren, um nichts als die reine, unvermittelte Schriftwahrheit vorzutragen.

Damit soll aber nicht gesagt sein (was ja gegen das Abc der Pädagogik wäre), daß er den Heiden die Begriffs-bestimmungen der Konkordienformel oder unsere leidigen Streitigkeiten mitteilen soll. Nicht die Antithesis, sondern nur die kirchliche Thesis soll vorgetragen werden, und zwar „so einfältig als möglich, wie wir ja auch in unserem Kinderunterrichte nicht die Konkordienformel, aber doch die Lehre der Kirche geben“ .... In Summa: „in der Bewahrung kirchlicher Eigentümlichkeit hat die Mission ihre Stärke, eine sichere Basis, eine klare Norm ... und ihren Charakter.“ So weit Petri. —

In bezug auf den „konfessionellen Hader“ siehe S. 417 f. Vergl. auch D. Petris Verteidigung gegen seine Kritiker, Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, 1842, Juli.

8. Carl Th. Ew. Rhenius, gebürtig aus der Provinz Preußen, ein Zögling von Jänicke, war einer der tüchtigsten Missionare unter den Tamulen (1814—1838). Rhenius war zusammen mit Miss. Schnarre i. J. 1813 in Berlin lutherisch ordiniert und dann von der Englischen Kirchenmission ohne Verpflichtung auf die „39 Artikel“ ausgesandt worden. Seine gesegnetste Tätigkeit entfaltete er in Tinnewēli, wo er zum Teil in das Arbeitsfeld der alten lutherischen Mission eintrat und, unterstützt von den in Basel ausgebildeten Miss. Schaffter, Lechler und Müller innerhalb 15 Jahren aus den dortigen armen Palmbauern (Schānār) 11 186 Seelen (Katechumenen, von denen aber nur 2198 getauft waren) sammelte und 107 Schulen mit 2882 Kindern errichtete — ein bis dahin in Indien in so kurzer Zeit unerhörter Erfolg.

Als die anglikanischen Bischöfe in Indien mehr und mehr mit dem Bestreben hervortraten, auch die von der S. P. G. und C. M. S. angestellten deutschen Missionare unter ihre Jurisdiktion zu bringen,[1]) trat Rhenius ihren Zumutungen bei jedem Anlaß entschieden entgegen. Als Bischof Heber sich erbot, seine Konfirmanden in Tinnewēli bischöflich zu konfirmieren, lehnte er dies höflich ab. Und als Rhenius[2]) um die Erlaubnis bat, einige von ihm ausgebildete tamulische Katecheten nach der Sitte der dänisch-halleschen Mission zu „Landpredigern“ ordinieren zu dürfen, verlangte das Missionskomitee, sie vom englischen Bischof ordinieren zu lassen, weshalb sie aber zuvor die „39 Artikel“ unterschreiben und zum unveränderten Gebrauche der englischen Liturgie sich verpflichten müßten. Da weder Rhenius noch die zu Ordinierenden, besonders auch wegen „schriftwidriger Stücke der englischen Liturgie“, darauf eingehen wollten, so unterblieb die Ordination, aber eine tiefgehende Verstimmung blieb auf beiden Seiten zurück. Diese führte zum offenen Bruch, als Rhenius bald darauf zwei die anglikanische Kirche offen angreifende Schriften herausgab: das sogenannte „Grüne Buch“ mit einer Rezension eines von dem Kaplan Harper geschriebenen theologischen Buches,[3]) in welcher er gewisse

---

[1]) A. Stock, History I, 192. [2]) Stock, History I, 320 f.

[3]) Harper, the Church, her daughters, handmaidens etc., Madras, eine Schrift, welche die Vorzüge der englischen Kirchenverfassung, die apostolische Succession u. a. in hochkirchlichem Sinne heraus strich. Vergl. Baierlein, the land of the Tamulians and its Missions. Translated by Mr. Gribble. Madras 1875. S. 219 ff.

Mängel der anglikanischen Kirche und ihres Rituals, sowie die unhaltbaren Ansprüche der Bischöfe freimütig bloßlegte und scharf geißelte, dazu eine seine eigene Überzeugung darlegende Schrift unter dem Titel: „Union of all Christians.“ Die Folge davon war im Februar 1835 seine Absetzung.

.... Zuerst dachte Rhenius daran, eine neue Mission in Indien zu gründen, und siedelte deshalb nach Arkot über, aber dringende Bittschriften von 77 seiner Katecheten, hinter denen über 5000 Schānārchristen standen, bewogen ihn zurückzukehren und in den ihm treu gebliebenen Gemeinden seine alte Arbeit selbständig fortzusetzen. Seine drei deutschen Genossen, Müller (sein Schwiegersohn), Schaffter und Lechler traten aus der C. M. S. aus und vereinigten sich mit ihm zu einer „Unabhängigen deutschen Tinnewēli-Mission.“ Die C. M. S. sandte nun sofort zum Ersatz zwei sehr energische englische Missionare Pettitt und Tucker, die alles aufboten, um den Besitzstand der C. M. S. in Tinnewēli zu schützen und die zum Abfall von der Gesellschaft neigenden Gemeinden zu befestigen. Es kam zu den ärgerlichsten Auftritten, indem sie sogar ihre Zuflucht zu gerichtlichen Klagen nahmen. Rhenius und seine Genossen ließen sich aber nicht entmutigen, sondern veröffentlichten im Dezember 1835 einen „Aufruf an die deutsche evangelische Kirche“, in welchem sie um Unterstützung für ihr Werk baten. Dieser Schritt machte in Indien und in der Heimat ein ungeheures Aufsehen. In England wurde er mit ein Anlaß, daß die englisch-kirchlichen Missionen in ihrer schon früher gehegten Absicht, nur solche Missionare anzustellen, die sich bischöflich nach englischem Ritus ordinieren lassen, bestärkt wurden. Die Folge dieses Beschlusses in Berlin und Dresden haben wir oben S. 21 angedeutet.

Viele Missionsfreunde in Deutschland fühlten sich durch Rhenius' Notlage bewogen, ihm beizuspringen. Dr. Niemeyer, der Direktor des Halleschen Waisenhauses, veröffentlichte Rhenius' Berichte und sammelte Beiträge für ihn. Dasselbe taten die lutherischen Missionsvereine in Breslau und Hannover. Der Breslauer Missionsverein trat sogar mit Rhenius in Verhandlung wegen einer Vereinigung mit seiner Mission. Aber hierbei stellte sich heraus, daß Rhenius, obgleich er gegenüber den Engländern seine lutherische Ordination betonte, doch in bezug auf die Sakramentslehre[1]) der reformierten Lehre näher stand, als der lutherischen, wie er überhaupt mit den „Dissenters“ vieles gemeinsam hatte. Daher eiferte er ebenso gegen die bischöfliche Verfassung der anglikanischen Kirche, wie auch gegen die Amtstracht der Geistlichen beim Gottesdienst, gegen das Kreuzeszeichen bei der hl. Taufe. Die vortreffliche tamulische Bibelübersetzung und das goldkörnerreiche Gesangbuch des alten Fabrizius suchte er durch z. T. verwässerte Neubearbeitungen zu ersetzen.

---

[1]) Rhenius' Lehrer, P. Jänicke, soll die lutherische Abendmahlslehre entschieden vertreten haben. Nach der Darlegung von Stock, History I, 320, war damals Rhenius von dem feurigen Freimissionar der Plymouth-Brüder, Anton Norris Groves, der 1833 über Persien nach Indien gekommen war, in seiner Opposition gegen die anglikanische Kirche sehr bestärkt worden.

Aber in seiner Mission ging's auch nach seiner Trennung noch rasch vorwärts: Ende 1837 hatte er schon wieder 7378 Anhänger (darunter aber nur 1514 Getaufte), und seine Jahreseinnahme belief sich auf 34996 Rupien, davon 2844 Rupien aus Deutschland, 9749 aus England und 22403 aus Indien.

Mit seinem Tode am 5. Juni 1838 zerfiel die von ihm gestiftete unabhängige Mission. Von seinen Mitarbeitern kehrte Schaffter wieder zur englischen Kirchenmission zurück, Müller und Lechler.[1]) suchten Anschluß bei der Londoner Mission. Weil sie aber dort nicht sogleich angenommen wurden, suchten sie (besonders Müller) noch eine Zeitlang Unterstützung bei den deutschen Freunden (auch in Dresden), ja sogar bei den Lutheranern in Amerika, denen sie dadurch den Anstoß zur Gründung einer neuen indischen Mission unter den Telugus gaben (S. 121). Von lutherischer Festigkeit war aber weder bei Müller, noch bei seinem Mitarbeiter eine Spur zu bemerken. Sobald eine der englischen Missionen, an die sie sich gewandt hatten, sie annahm, schlossen sie sich ihr an: Lechler an die Londoner und Müller wieder an die C. M. S. zusammen mit seinen Tamulengemeinden in Tinnewēli (um 1840). Eine Gemeinschaft, ohne ein bestimmtes Bekenntnis, nur ruhend auf den Schultern eines wenn auch noch so begabten Mannes, hat in sich keinen Halt.

9. Vergleiche dazu Fenger, Geschichte der Trankebarer Mission. D. Grauls Reise nach Ostindien V, 211 ff. — Baierleins und Cordes' lehrreiche Artikel im M.-Bl. 1870—73 und 1883—86. D. Germanns Biographien von Ziegenbalg, Fabricius und Schwartz. Plitt-Hardeland, Geschichte der lutherischen Mission. Erste Hälfte. Revd. J. Hough, History of Christianity in India, Volume III, 1845. Eine wohlmeinende, aber kritiklose Material-Sammlung. Eine auch die deutschen Quellen berücksichtigende, erschöpfende Geschichte der dänisch-halleschen Mission existiert leider noch nicht (S. 89).

10. Manche Heißsporne der S. P. G. in Indien haben sich in ihrem blinden Eifer grober Geschichtsfälschung schuldig gemacht, indem sie die Behauptung aufzustellen wagten, die ganze dänische Mission in Trankebar sei von Anfang an mit ein Werk der englischen S. P. C. K.-Gesellschaft, die Missionare Ziegenbalg usw. seien der Autorität des Bischofs von Canterbury unterstellt gewesen, die Jerusalemskirche in Trankebar sei mit englischem Gelde erbaut usw. (M.-Bl. 1898, 413 ff.). Wie wenig davon wahr ist, zeigt schon die unter Sanktion der Gesellschaft herausgegebene authentische Geschichte der S. P. C. K., betitelt: History of the Society for promoting Christian Knowledge 1698—1898 by B. Allen and E. Mc Clure. London 1898. p. 258 ss. Doch läßt auch hier die Darstellung die nötige Klarheit vermissen in bezug auf den Bekenntnisstand der alten halleschen Missionare, die völlige Unabhängigkeit der dänischen Mission in Trankebar von England u. a.

---

[1]) Dresd. M.-Nachrichten 1840, 154.

Was würde man wohl in England sagen, wenn heute Halle einen Anspruch auf manche tamulische Stationen der S. P. G. erheben wollte, wie z. B. auf Irungalur im Tritschinopoli-Distrikt, bloß deshalb, weil von Halle in den dreißiger Jahren öfters namhafte Summen[1]) für diese und andere Stationen gesandt worden sind?

11. W. Taylor schreibt in seinem Memoir: „Die Mission war damals noch wesentlich lutherisch. Die S. P. C. K. hatte nur ein Patronatsrecht. Sie war nicht in der Lage zu regieren. Der Zustand der Missionen in Südindien glich der gemäßigten bischöflichen Verfassung des 2. Jahrhunderts. Jeder Missionar war ein Bischof in seiner Gemeinde. Er verrichtete alle Funktionen eines Bischofs: Konfirmation, Ordination; er gab den Katecheten Erlaubnis zu predigen und zu taufen, und behielt nur die Verwaltung des hl. Abendmahles für sich. . . . Die Gottesdienstordnung war lutherisch. Die Missionare richteten viel aus durch Abstimmung oder gegenseitige Beratung, aber es geschah das alles ohne den Zwang einer gesetzmäßigen Autorität."

12. Nach Mitteilungen von Miss. Schwarz aus den Akten schrieben i. J. 1815 die Trankebarer Missionare in einer Eingabe an Bischof Middleton u. a.: „Sollte uns bis zum nächsten Februar 1817 nicht geholfen werden, oder sollten die Missionsfonds in Kopenhagen gänzlich versagen, so bieten wir der ehrenwerten Gesellschaft zur Beförderung christlicher Erkenntnis, die uns seit einem Jahrhundert so viele wertvolle Geschenke und Vorräte gütigst gewährt hat, demütig unsere armen Dienste und die ganze Mission und ihr Eigentum nach der Beilage B. an usw."

Der Bischof antwortete an demselben Tage, an dem er den Brief empfing, 16. Februar 1816. Er willfahrte ihrem Gesuche um 40 Sternpagoden p. m. ($107\frac{1}{2}$ Tlr.), damit sie imstande seien, die Zinsen ihrer Schulden abzutragen und die aus den Kostschulen entlassenen Kinder wieder zurückzurufen. (Er zahlte ihnen 1816—1818 800 Pagoden = 2154 Taler aus) Ferner schrieb er: „Ich sehe, Sie schlagen vor, im Falle des gänzlichen Ausbleibens Ihrer Hilfsquellen von Europa .... der S. P. C. K. Ihre Dienste mit dem gesamten Missionseigentum anzubieten unter der Bedingung, daß diese Gesellschaft die Schuld von 4165 Pagoden bezahlt und die jährlichen Missionsausgaben bestreitet."

Die Missionare erhielten zwar damals von dem dänischen Kolonialamte monatlich nur 200 Tlr., die bei weitem nicht für die laufenden Ausgaben ausreichten. Aber doch war ihre Hilflosigkeit gar nicht so groß, als sie gedacht; denn schon im nächsten Monat, März 1816, bezogen sie von dem Bankhause Arbuthnot & Comp. in Madrás 4000 Sternpagoden, welche Summe auch in Kopenhagen berichtigt wurde. Nichtsdestoweniger fuhren die Missionare fort, von dem Bischof von Calcutta weitere Unterstützungen zu erbitten, bis die dänische Regierung, davon in Kenntnis gesetzt, dem ein Ende machte durch jenen S. 32 erwähnten Beschluß.

---

[1]) Senior Schwarzens Berechnung (S. 27 und M.-Bl. 1871 203). Vergl. Cordes' Darlegung 1876, 15 ff. 28 ff.

Um jene Zeit sandte aber auch Direktor Knapp von Halle eine reiche Gabe von 2500 Tlr. zur Reparatur des Daches der Jerusalemskirche und später (1824) 10 000 Tlr. zur Verteilung an alle halleschen Missionare.

13. Auf Vorschlag des Missionskollegiums setzte eine königliche Resolution vom 18. Mai 1825 fest: 1. Das Amt des ersten Predigers an der Zionskirche soll mit dem Amte eines ersten „Missionars" vereinigt werden. Der pensionierte Dr. Cämmerer mag auch ferner als Missionar fungieren. 2. Nur da ist zu missionieren, wo mit Grund gehofft werden kann, etwas auszurichten (das Kollegium hatte gesagt: „wo der moralische Charakter der Personen dazu aufmuntert"); aber zu diesen Bestrebungen sind in Zukunft keine Geldunterstützungen anzuwenden. 3. Das Schulwesen soll nach Vorschlag des Gouvernements geordnet werden (Unterricht in Moral, Rechnen, Schreiben, Dänisch und Englisch). 4. Sämtliche geistliche Beamten sollen in Zukunft unter dem Gouvernement stehen, jedoch so, daß das dem Missionskollegium zukommende Inspektionsrecht in Kirchen- und Schulsachen fortdauert. Hall. M.-Nachrichten VII, 676.

Wie sehr der Missionseifer damals erkaltet war und selbst in den Schulen sich nicht mehr geltend zu machen wagte, zeigt ein von Cämmerer 1827 gemachter Entwurf für den Lehrplan der heidnischen Schulen. In dem Abschnitt über den Religionsunterricht heißt es da: „In den heidnischen (Missions-) Schulen sollen auch einige christlich moralische Bücher mitunter gelesen und sie darin unterrichtet werden, ohne auf die entfernteste Weise zu zeigen, als habe man die Absicht, sie zur Annahme des Christentums zu bewegen."

14. Cämmerer klagt in einem Briefe vom 19./9. 1834 bitter über die Verlassenheit der Mission, indem sie fast ganz von Europa abgeschnitten seien, da kaum alle fünf Jahre ein dänisches Schiff nach Trankebar komme und die Postverbindung über England sehr kostspielig sei (ein Brief kostete 3 Tlr. Porto).

Nachdem er mit kaum verhaltenem Schmerze bemerkt hat, daß das Missionskollegium die Mission der Regierung übergeben habe, fährt er fort: „Ich gedenke stets mit Kummer der alten Zeit der Mission. Bei meiner Ankunft im Jahre 1791 fand ich drei würdige Kollegen (König, Rottler, John) und eine Stadt- und Landgemeinde von beinahe 6000 Seelen und 700 Schulkindern; nun sehe ich mich gleichsam allein, verlassen mit einer Gemeinde von 1400 Seelen und etwa 300 Schulkindern. Natürlicher Tod und Cholera morbus hat Tausende hinweggerafft. Viele Hunderte wandern aus dem armseligen Trankebar nach den englischen Gegenden, wo sie ihren Unterhalt finden; in Madrás sind allein an 400 Trankebarsche Christen. So nahet sich denn die ehemalige große, berühmte, blühende, gesegnete Trankebarsche Mission ihrem Untergange, wenn ich meine Augen zutue, der letzte deutsche Missionarius; denn man will nun lauter geborene Dänen haben."

Wenn Dr. Niemeyer, der Herausgeber der Hall. M.-Nachrichten (VII, 680) diesem Briefe hinzufügt: „Des HErrn Wille geschehe!" und nun seinen Entschluß ausspricht, seine bisher nach Trankebar gesandten reichlichen Beiträge zurückzuhalten, so zeigt er damit, daß er seine Aufgabe nicht verstanden hat, und daß eine andere Anstalt an Stelle von Halle treten mußte, um das alte Werk vor dem Untergange zu retten. (Hierher gehört auch das unter Nr. **21** Gesagte.)

15. Berger berichtet (Hall. M.-Nachrichten, VII, 1216), daß Cämmerer damals 69 Jahre alt geworden und auf einem Auge erblindet war. Die dänische Regierung gibt monatlich 500 Rupien und unterhält davon 1 Missionar (Monatsgehalt 100 Rupien), 3 Katecheten und 10 Schulmeister. Das Gouvernement rückt nichts für die Armenpflege heraus, auch wenn Freunde etwas dafür schicken (sogar das von Halle an Cämmerer gesandte Geld hielt es zurück! D. Verf.). Noch schlechter ist die geistliche Versorgung der Gemeinde. Cämmerer kann nicht mehr tun und muß doch nach Möhls Abgang zugleich an der dänischen Gemeinde vikarieren. So geht alles in der Mission den Krebsgang.

„Diese traurige Lage der Mission sollte aber nicht etwa das Hallesche Direktorium von einem erneuten Versuche einer Verbindung mit Trankebar abhalten, sondern ich finde darin einen Hauptbeweggrund, daß von seiten Deutschlands, namentlich von Halle aus, alles getan werden müsse, um dem völligen Untergange der dortigen Mission vorzubeugen."

16. Das von Chr. Fr. Schwartz hinterlassene Kapital betrug 1823: 88 000 Rupien, außerdem viele liegende Gründe, Häuser u. a. Gericke hinterließ (1803) der Wēpēri-Mission 52 000 Rupien, Wohnhäuser, die vermietet werden konnten (103 Rupien p. m.), eine reiche (?) Bibliothek; außerdem war in Tritschinopoli ein Fond von 22 000 Rupien für arme Kinder (Vestry-Fond), der wohl auch von den Miss. Schwartz und Pohle herrührte. Nach Taylor belief sich dieser letztere später auf 52 000 Rupien. (Vergleiche Hall. M.-Nachr. VI, 1140 ff. und D. Germann, Chr. Fr. Schwartz, S. 372—374).

Über das Besitztum der alten Missionare schrieb Miss. Paezold: Rechtlich hatte die S. P. C. K. keinen Anspruch an irgend eine Mission (Station) in Ostindien. Die Kirche in Wēpēry und Zubehör gehörte den deutschen Missionaren, die die Gebäude auf eigene Kosten in stand hielten. Hüttemann baute und reparierte die Kudelur-Station, die nach ihm von Gerike aus seiner eigenen Tasche in stand gehalten wird. Ebenso tat Schwartz mit den Kirchen in Tandschaur, Tritschi, Kumbakonam, Ramnad, Palamkotta usw. Diese sind also eigentlich sein Privatbesitz, aber er sagte: „Nein, sie sollen das Eigentum sein aller ehrlichen, treuen deutschen Brüder, die nach mir nachfolgen werden. Wenn es keinen solchen mehr gibt, so nehme es, wer es mag."

17. Die traurige Geschichte dieser Umtriebe hat Miss. Taylor in seinem Memoir auf Grund authentischer Dokumente ausführlich beschrieben. Er sagt in demselben: „Der Plan (jenes Komitees), wie ich ihn in seiner

ganzen Wirksamkeit beobachtet habe, war: erst irgendwie in aller Stille Besitz zu ergreifen und dann Beweisgründe zur Rechtfertigung der Behauptung des Besitzes zu finden."

18. Bischof Heber mißbilligte die taktlose Behandlung der Sudrachristen von seiten der Kastenstürmer (Haubroe und Schreyvogel), da ein Missionar z. B. einen Sudraknaben durch Strafen zwang, Wasser aus dem Gefäß eines Paria zu trinken, und ein anderer auch gegen manche unverfängliche Landessitten, z. B. den Gebrauch von einheimischer Musik u. a. bei ihren Hochzeiten und Begräbnissen eiferte. Heber schließt sein Gutachten mit der Bemerkung: „Es scheint mir daher, daß der Kastenunterschied in der Kirche wohl geduldet werden könne, vorausgesetzt, daß schuldige Sorge getragen werde, unsere Gemeinden zu lehren, daß von Natur alle gleich sind." (Hebers Leben von Fr. Krohn II, 362.)

Um sich jedoch über diese Frage genauer zu informieren, forderte er Gutachten von allen evangelischen Missionaren in Südindien ein auf Grund bestimmter Fragen. Die Missionare von Tandschāur, an deren Spitze Kohlhoff stand, schrieben damals unter anderem die bemerkenswerten Worte: „Wir haben (mit bezug auf die Kaste) mit derselben Vorsicht und Geduld gehandelt (wie Chr. Fr. Schwartz) und uns bemüht, die gegenseitigen (Kasten=) Vorurteile zu besänftigen und unsere Christen allmählich in eine engere Verbindung miteinander zu bringen. Und wir haben die Genugtuung gehabt, daß der Kastenunterschied bis in die neueste Zeit hier selten Streit unter den Christen verursacht und allmählich ein gut Teil von seiner Bedeutung verloren hat." .... „Der Kastenunterschied kann nicht auf einmal durch Gewalt entfernt werden, sondern nur allmählich durch milde Maßregeln. Zwang würde das Übel nur verschlimmern. Es würden dann der Bekehrung der Heiden, die ohnehin schwierig ist, fast unübersteigliche Hindernisse im Wege stehen. Die Gemeinden würden in völlige Verwirrung geraten, die Sudrachristen würden das als eine Gefährdung ihres Vorrechtes ansehen und demselben eine Bedeutung beimessen, die es vorher nicht hatte. Der Verkehr zwischen den Gliedern beider Kasten würde aufhören und ein Riß entstehen, den zu heilen es schwer, wenn überhaupt möglich, sein wird."

Alles prophetische Worte, die sich nur zu sehr bewahrheitet haben. Ähnlich urteilte ganz kürzlich (1900) der tüchtige Missionar der S. P. G. Margöschis in Nazareth in Tinnewēli, Missionfield 1900, S. 179 ff. Er berichtet aus seiner Erfahrung, daß infolge der Anwendung milderer Maßregeln auf seiner Station der Kastengeist in einem hohen Maße verschwunden sei. Aber je strikter die auferlegten Gesetzesbestimmungen und je stärker der Zwang sei, den ein Missionar ausübe, desto hartnäckiger sei der Widerstand und die Auflehnung der Kastenleute. — Ja, er schreibt: Es mag widersinnig erscheinen, aber es ist nichtsdestoweniger wahr, daß dieselben Missionare, die die heftigsten Gegner der Kaste sind, zugleich, ohne es zu wollen, die stärksten Beförderer der Kaste sind. Infolge ihrer rigorosen Praxis kommt es nämlich bald dahin, daß sich in seiner

Gemeinde nur Leute einer Kaste finden und daß alle seine Missionsgehilfen dieser einen Kaste angehören. In einer berühmten Mission in Tinnewēli gehören 81% der eingeborenen Pastoren nur einer Kaste an!

19. Bezeichnend für die Handlungsweise Schreyvogels, der nach seiner Wiederordination und Anstellung in Tritschinopoli sich als besonders eifrigen Kastenstürmer hervortat, ist die List, durch die er in dem nördlichen Distrikt Mötupatti die dortigen Sudrachristen von ihren Kastenvorurteilen heilen und zur Annahme der bischöflichen Verordnung bringen wollte: Bei einer Rundreise in den Dörfern jenes Distrikts (1834) bestellte er seinen Pariakatecheten nach Kalpáleiam, damit er dort mit kommunizieren und dann mit ihm weiterreisen möchte. Bei der Austeilung der Elemente reichte er sie ihm zuerst und nach ihm den Sudrachristen. Dies wollte er nun auch in den übrigen Dörfern anwenden, um „zu versuchen" (wie er selbst schreibt), „wie weit ich es treiben könnte." Aber diese List wurde verraten, weshalb der Pariakatechet aus „Furcht vor Störung" erklärte, „er wünsche das Abendmahl nicht noch einmal zu genießen." Die Missionsdiener erklärten aber, „das (solche plötzliche Neuerung) hieße ihnen gleichsam das Messer an die Kehle setzen" — und baten um Bedenkzeit. (Wie viel Mißtrauen gegen die Missionare, Heuchelei und Zwiespalt in den Gemeinden durch solche Maßregeln gepflanzt wurde, das hat der Verfasser noch 40 Jahre später öfters erfahren). Hall. M.-Nachr. VI, 738 ff., 1247 f.

20. Heber betrat am 25. März 1826 den Boden, wo Schwartz gewirkt hatte, mit dem feierlichsten Gefühl. Bei dem Gottesdienste am Ostertage, dem er beiwohnte, waren 1300 Christen zugegen. Er konfirmierte 70 Tamulenkinder und reichte das Abendmahl an 200 Eingeborene. Zuletzt sprach er den Segen über die Gemeinde in tamulischer Sprache. Des Bischofs Privatkaplan Robinson bezeugte: daß „er selbst in Europa keine Versammlung gesehen habe, wo die Antworten der Liturgie allgemeiner und genauer von der Gemeinde gegeben wurden und wo mehr Andacht herrschte. Ich wünschte, daß alle die, welche die Tätigkeit der Missionare für eine Chimäre halten, hätten Zeugen sein können dieser fühlbaren Widerlegung ihrer herzlosen Theorien."

Der Bischof war tief bewegt und rief beim Umkleiden: „Ich wollte gern Jahre des alltäglichen Lebens für einen solchen Tag hingeben." Er schrieb damals: „Der Erfolg dieser Missionen ist weit größer als man sich gewöhnlich in Europa denkt." . . . „Schwartz war einer der tätigsten, furchtlosesten und erfolgreichsten Missionare, die seit der Zeit der Apostel aufgetreten sind. Seine Bekehrten beliefen sich auf 6—7000." Heber schätzt die damalige Zahl aller eingeborenen Protestanten in Südindien auf 15000. Zugleich versichert er von sich, daß seine Erwartungen von der Mission noch durch die Wirklichkeit übertroffen worden seien. (Hebers Leben, herausgegeben von Fr. Krohn II, 389 ff.)

Ähnlich lautete das Urteil des ersten englischen Bischofs Middleton in Indien über Tandschäur u. a.: „Diese südlichen Missionen bilden vom

Standpunkte des Christentums aus angesehen das edelste Denkmal der Verbindung Englands mit Indien." Selbst Bischof Wilson, der 1834 Tandschäur besuchte, bestätigte diese Urteile seiner Vorgänger. Um so unbegreiflicher bleibt sein verhängnisvolles Eingreifen in diese Mission.

21. Wenn man auf die fast planlose Zersplitterung der Missionsgaben aus den lutherischen Landeskirchen in den 20er und 30er Jahren sieht, so wird man in der Überzeugung bestärkt: es ist hohe, ja höchste Zeit, daß die lutherische Kirche eine eigene Mission bekommt. Halle unterstützte aus seinen Fonds und den von außen ihm zufließenden Missionsgaben in den 30er Jahren den zur englischen Mission übergegangenen Schreyvogel, ferner Rhenius und Müller in Tinnewēli und den Missionar Dr. Schmid, der auf den Blauen Bergen 1831 eine Privatschule für englische Mädchen angelegt hatte und nebenbei ein wenig missionierte; endlich auch einen eigenen Missionar Berger auf Borneo, der unter den Dajacken arbeitete, sowie Dr. Cämmerer in Trankebar u. a. — viele kleine Gaben, ohne eine greifbare, auf die Heimat rückwirkende Frucht.

22. Schreiben des Dresdner Komitees an das Leipziger vom 29. Dezember 1836.

„Für Ihr Schreiben vom 20. dieses sind wir Ihnen zu vielem Danke verpflichtet und versichern, daß die Ausführlichkeit, mit welcher Sie uns die Ihnen gegen unser Vorhaben beiwohnenden Bedenken mitgeteilt haben, uns sehr willkommen gewesen ist; denn unter den Freunden unseres HErrn und Seiner Sache darf wahrlich offen und ohne Rückhalt geredet werden .... Über den „Plan" bedarf es unsererseits keiner weiteren Mitteilung, da wir, wie wir dies bestimmt ausgesprochen haben, eine ev.-lutherische Missionsgesellschaft sind und uns mit Gottes Hilfe nicht wieder von der Kirche unserer Väter und unseres Landes trennen wollen.

Es kann daher das Votum der sechs verehrlichen Mitglieder Ihres Vereines, das dahin lautete, uns von unserem Vorhaben abzuraten, von uns (jetzt) nicht berücksichtigt werden, und selbst wenn uns die Ansichten der Mitglieder Ihres Vereins vor dem 17. August d. J. bekannt geworden wären, so würde durch solche der damals gefaßte Beschluß kaum aufgehalten worden sein, und es würde sich ergeben haben, daß die Autorität der Kirche in der Sitzung jenes Tages mehr obwaltete als der wohlgemeinte Rat einzelner Individuen" ...

„Die unter uns obwaltende Differenz bezieht sich auf die lutherische Kirche und deren Ausbreitung unter den Heiden, worauf wir denn im Blick auf Ihre Bemerkungen sub a—e mit wenigen Worten Rücksicht nehmen müssen.

ad a: Ob unser Werk bei der kirchlichen Richtung unserer Zeit in einem falschen Lichte erscheinen könnte, scheint uns kein Argument im vorliegenden Falle zu sein. Es ist nicht wohl anzunehmen, daß die gewissenhafte Berücksichtigung des kirchlichen Bekenntnisses in einem Lande verdächtig werden könnte, wo die anzustellenden Lehrer auf dasselbe öffentlich vor der Gemeinde verpflichtet werden; das Gegenteil, der

Kryptokalvinismus, sollte vielmehr die beregte Besorgnis aufkommen lassen. Aber den Fall gesetzt, daß symbolische Festigkeit in der Missionssache nicht gern gesehen würde, hängt denn die Ausbreitung des Reiches Gottes von den Ansichten der Menschen oder von dem Worte Gottes und dem dasselbe bezeugenden kirchlichen Bekenntnisse ab? Wir meinen vom letzteren und müssen darum den Weg wandeln, den Gott uns vorgezeichnet hat.

ad b und c, die in der Sache zusammenfallen: Es darf nicht erst davon geredet werden, keine Parteiungen unter den Heiden zu veranlassen. Bekanntermaßen haben die verschiedenen Parteien der reformierten Kirche ihre besonderen Missionare und stehen sich einander schroff gegenüber. Wiefern „Eiferer“ darunter sind, lassen wir dahin gestellt sein; wir können nur nicht zugeben, daß lutherische Missionare vorzugsweise Eiferer sein müssen.“ —

(Die Bemerkungen ad d und e handeln von den Unterscheidungslehren beider Konfessionen über das heil. Abendmahl, wieder mit Bezugnahme auf die von der Sächsischen Landeskirche offiziell eingenommene Stellung zur luth. Abendmahlslehre). Das Schreiben schließt mit folgenden Bemerkungen:

1. „Wir suchen nicht eine neue Richtung für das Missionswesen hervorzurufen, sondern sie ist schon vorhanden, und wir folgen ihr bloß. 2. Können wir die kirchliche Gestaltung der Missionssache nur billigen und wünschen, indem es uns nicht zusteht, von der uns geschichtlich gegebenen Basis abzuweichen und ein Neues in der Christenheit zu gründen. 3. Wir haben längst gewünscht, uns mehr an unsere Kirche anzuschließen, und sind nicht erst kürzlich darauf hingewiesen worden; hätten wir in der Sitzung vom 17. August Anstand genommen, unseren Wunsch auszuführen, so hätten sich die meisten nnd tätigsten unserer Hilfsvereine, die entschieden kirchlich gesinnt sind, von uns getrennt, und wir hätten einen Zwiespalt entstehen lassen, der unserem Wirken nur nachteilig gewesen wäre. Mit dieser Erklärung verharren wir“ usw.

In einem späteren Privatschreiben schreibt Graf v. Einsiedel an den Vorsitzenden des Leipz. Vereins am 11. April 1837 u. a.:

„Dem Komitee war es sehr erfreulich, daß durch Ihr letztes Schreiben jeder Zweifel über das Einverständnis des Leipziger Vereins mit der lutherischen Bildung der vom Dresdner Verein auszubildenden Missionare, sowie mit deren Verpflichtung auf die Symbole der lutherischen Kirche vollständig gehoben worden ist. Sonach werden nur die Bedenken des Leipziger Vereins gegen die vom Dresdner in seinem gedruckten Aufrufe angekündigten Absichten: 1. unter den Heiden Gemeinden auf Grund des Bekenntnisses der ev.-luth. Kirche zu sammeln und 2. darüber zu wachen, daß die ausgesandten Heidenboten keine andere Lehre als die jenem Bekenntnisse entsprechende vortragen — zu erledigen bleiben.

Nun ist ad 1 vor allem zu gedenken, daß dieses Bekenntnis kein anderes ist, als das christlich-biblische und apostolische Bekenntnis, — das

Ja auf Gottes Wort. Mit diesem Worte allein sollen die Missionare unter den Heiden auftreten, nicht aber mit den symbolischen Schriften unserer Kirche, und es geht die Absicht unseres Vereins keineswegs dahin, daß dessen Sendlinge die Heiden mit den Streitigkeiten bekannt machen, die in der Christenheit seit deren Beginn vorgewaltet haben und noch vorwalten. In betreff ihres Verhaltens gegen diese Parteien werden sie zur Duldung und Liebe angewiesen werden . . .

Was nun das zweite Bedenken anlangt, so glaubt der Dresdner Verein entgegnen zu sollen, daß es in der Natur der Sache liege, daß die Missionare, so der Verein aussenden wird, ihr Amt in Übereinstimmung mit demjenigen, worin sie in betreff des Verständnisses der heil. Schrift unterwiesen worden sind, verwalten und sich hierbei die kirchlichen Symbole, auf welche sie verpflichtet worden sind, zur Richtschnur dienen lassen müssen . . . Würden nun gegen diese Lehren in den Christengemeinden unter den Heiden Zweifel oder Irrtümer entstehen und verbreitet werden, so haben die Missionare solche mit dem Geiste der Weisheit und der Liebe zu heben und zurückzuweisen. Aber auch sie haben sich in ihren Vorträgen und Unterweisungen irriger Lehren zu enthalten . . . Nun, ich wünsche von Herzen, daß der Leipziger Verein in den vorstehenden Andeutungen die Auskunft und die Beruhigung finden möge, die von ihm begehrt worden sind. Würde dies jedoch nicht der Fall sein, so würde das Mittel der mündlichen Besprechung unter einigen Vereinsgliedern zu versuchen sein. P. Wermelskirch ist für diesen Fall gern bereit nach Leipzig zu kommen, sobald der dortige Verein einen Wunsch diesfalls äußern wird. Graf von Einsiedel."

23. Wermelskirchs Plan eines Seminars. (Jahresbericht 1837.) — „Die Jünglinge, welche sich zum Missionsdienst melden, gehören meistens dem niederen Stande an; sie haben sich auf keinen wissenschaftlichen Beruf vorbereitet, sondern nur ein Handwerk erlernt . . . Sie müssen aber gleichwohl Schriftgelehrte sein und in den Stand gesetzt werden, „das Wort der Wahrheit recht zu teilen" . . . Sie müssen also mit den verschiedenen Fächern der heil. Gottesgelehrsamkeit bekannt werden . . . Mit einem Worte, sie müssen Exegese, Dogmatik, Symbolik, Apologetik, Homiletik, Pädagogik, Kirchen- und Weltgeschichte, sowie Archäologie treiben. Je nachdem die Bildungsstufe des Volkes ist, zu dem sie gesandt werden, müssen sie auch mehr oder weniger in der Mathematik und Logik geübt werden. Ebenso sind allgemeine Unterrichtsgegenstände, wie Naturgeschichte, Geographie und Singen, nicht zu übersehen.

Über die zu erlernenden Sprachen noch ein Wort besonders. Die deutsche Sprache ist aus dem Grunde besonders nötig, weil in ihr die künftigen Berichte zu erstatten sind und sie als Unterrichtssprache, worin gedacht werden soll, gründlich gekannt sein muß. Ebenso ist die englische unerläßliches Bedürfnis, da die meisten heidnischen Länder unter dem Schutz der englischen Regierung stehen . . . Lutherische Missionare müssen auch mit den Grundsprachen der heil. Schrift bekannt sein,

um in Streitsachen kirchlich gültige Entscheidungen zu treffen, und zum Behufe einer tieferen und gründlicheren Erkenntnis der heil. Schrift, wie der Prediger sie bedarf. Die Missionare haben auch entweder neue Bibelübersetzungen zu besorgen oder ältere zu berichtigen; diese wichtige Arbeit können sie nicht ausführen ohne nähere Bekanntschaft mit dem Hebräischen und Griechischen. Das Lateinische aber braucht nicht mehr studiert zu werden, als nötig ist, um die Hilfswissenschaften gehörig zu benutzen."

24. P. Kretzschmars Ansprache am 1. Jahresfest: „Es ist das erste Mal, daß wir hier versammelt sind, seitdem unser Verein ein selbstständiger geworden ist und das teuere Bekenntnis unserer Väter zum Grunde seiner Wirksamkeit gelegt hat. Es ist dies eine wichtige Veränderung, aber wie sie nicht ohne die herzlenkende Kraft des HErrn erfolgt ist, so sind wir uns auch bewußt, daß nicht blinder Parteieifer, nicht unchristlicher Stolz auf eine von den Vätern ererbte Glaubenslehre, nicht die Sucht, Christen von abweichendem Bekenntnis feindlich entgegenzutreten oder über sie sich zu erheben, Einfluß auf unsere Entschließungen erlangt hat. Nein, von dem allen wissen wir uns frei, soweit dies bei der menschlichen Schwachheit nur immer sein kann; und die unsere Schritte so ausgelegt, haben uns Unrecht getan. Im Gegenteil hat allein die Furcht, ein Pfund, welches der HErr unserer lutherischen Kirche anvertraut hat, länger im Schweißtuch zu vergraben; das Gewissensbedenken, das in uns entstehen mußte, wenn wir sahen, daß alle anderen Bekenntnisse ihre Glaubensboten aussandten, die alte ehrwürdige lutherische Kirche aber kein Lebenszeichen mehr von sich gab; und der Glaube, daß der Gott, der vormals unsern Vätern das helle Licht des Evangeliums hat aufgehen lassen, von uns fordere, mehr zu thun, als bloß anderen in die Hände zu arbeiten: dies, sage ich, hat uns vermocht, im Vaterlande der Reformation ein eigenes Missionswerk zu gründen und damit in die Fußstapfen des gottseligen A. H. Francke zu treten, der zuerst eine lutherische Missionsanstalt ins Leben gerufen hat, die sich lange des göttlichen Segens zu erfreuen hatte. Schwierig ist unser Unternehmen, ja es übersteigt bei weitem unsere Kräfte . . . Heutzutage hat zwar das kirchliche Bekenntnis noch äußerliche Geltung im Vaterlande, aber die Herzen sind ihm leider gar sehr entfremdet . . . Man bezeichnet die Anhänglichkeit an die Grundlehren der Reformation nicht selten als eigensinnigen Buchstabendienst und engherzige Sektiererei . . . Aber gerade zu einer solchen Zeit tut es not, frei mit dem Bekenntnis hervorzutreten und zu erklären, daß man desselben sich nicht schäme." (Pilger aus Sachsen 1837.)

25. Im J. 1840 besteht das Komitee aus: I. dem Präsident: 1. Graf v. Einsiedel. II. 12 Dresdner Mitgliedern: 2. Direktor und Prof. Dr. Blochmann. 3. Finanz-Assistenzrat Demiani. 4. Lehrer Geißler. 5. Zeichenlehrer Heydler. 6. Weinhändler Löschcke (Kassierer). 7. Verlagsbuchhändler Justus Naumann. 8. Heinrich 63., Fürst Reuß, als Vertreter der Judenmission. 9. und 10. Die Seminarlehrer Schütze

und Suschke. 11. Dr. Trautmann. 12. Prediger Wermelskirch. 13. Kreis-Referendar Freiherr von Wirsing.

III. 9 auswärtigen Mitgliedern: 14.—18. Fünf sächsische Pastoren (alle Dresdner Geistlichen hielten sich fern!) Blüher-Dürrweitzschen, Behr-Heynitz, Lincke-Stenn, Schnabel-Tettau, Freiherr von der Trenck-Neukirch. 19. Superintendent D. Rudelbach-Glauchau. 20. Professor Dr. Huschke-Breslau. 21. Professor von Raumer-Erlangen. 22. Superintendent Dr. Schmidt-Greiz.

26a. Statuten der Ev.-luth. M.-Gesellschaft zu Dresden (1836). § 1. Der Zweck. „Der Zweck der am hiesigen Orte bestehenden ev.-luth. Missionsgesellschaft geht dahin, durch unmittelbare Aussendung von Missionaren Gemeinen auf Grund des göttlichen Wortes, laut des ev.-luth. Bekenntnisses, zu sammeln, zu pflegen und zu erhalten."

§ 2. Missionare. „Die Personen, deren man sich zur Ausführung des erwähnten Zweckes bedienen will, sind rücksichtlich ihrer Herzensbeschaffenheit, Geistesfähigkeiten und Kenntnissen zu prüfen; und dafern sie sich nicht bereits die nötige Ausbildung verschafft haben, in dem Seminar der Gesellschaft nach dem festzustellenden Lehrplan gehörig vorzubereiten. Sie sollen bei ihrer Aussendung in der ev.-luth. Kirche ordiniert und auf deren Symbole verpflichtet, in der Heidenwelt auf Kosten der Gesellschaft unterhalten und von ihr fortwährend beaufsichtigt werden."

§ 3. Mittel. Beiträge der Mitglieder, Kollekten in Miss.-Stunden usw.

§ 4. Komitee. . . . „Es besteht aus einem Vorsitzenden und einer Anzahl hiesiger und auswärtiger Mitglieder; unter ersteren ist eins mit der Kassenführung, ein anderes mit den Sekretariatsgeschäften zu beauftragen. Es versammelt sich monatlich wenigstens einmal (zur Zeit den letzten Montag im Monat nachmittags 4 Uhr) in der Wohnung des Vorsitzenden oder des Sekretärs . . . Das Komitee ergänzt oder verstärkt sich durch eigene Wahl aus denjenigen Mitgliedern der Gesellschaft, welche dem Bekenntnisse der ev.-luth. Kirche zugetan sind. Übrigens werden sämtliche Geschäfte, mit Ausnahme der des expedierenden Sekretärs, unentgeltlich besorgt."

§§ 5—8. Obliegenheiten des Sekretärs und Kassenführers. Hilfsvereine. — Jahresfeier . . „Nach beendigter Feierlichkeit werden sich die auswärtigen Mitglieder der Gesellschaft, welche anwesend sind, mit den einheimischen zu einer außerordentlichen Sitzung vereinigen, um die in den Angelegenheiten der Gesellschaft, sowie im Missionswesen überhaupt gemachten Erfahrungen und die ihnen am Herzen liegenden Wünsche zur gemeinschaftlichen Erwägung und Beschlußfassung vorzutragen" u. a. 18. Jahresbericht 1836/37 S. 34 ff.

26b. Die revidierten Statuten von 1840.

§ 1. „Die ev.-luth. Missionsgesellschaft zu Dresden legt, ihrem eigentümlichen Charakter gemäß, das Bekenntnis der ev.-luth. Kirche, wie solches in den bekannten sieben symbolischen Schriften des christlichen Concordienbuchs, als den drei allgemeinen Bekenntnissen der christlichen Kirche,

dem apostolischen, nicänischen und athanasianischen Symbolum, der ungeänderten Augsburgischen Konfession, deren Apologie, den schmalkaldischen Artikeln, dem kleinen und großen Katechismus Luthers und der Concordienformel, enthalten ist, ihrer Wirksamkeit zum Grunde."

§ 2. „Der Zweck der Gesellschaft geht dahin, durch unmittelbare Aussendung von Missionaren des ev.-luth. Bekenntnisses das Evangelium von Christo unter Heiden und Juden verkündigen zu lassen und mit den Bekehrten aus den Heiden Gemeinen auf den Grund der rein biblischen Lehre unserer ev.-luth. Kirche zu erbauen oder sie schon bestehenden Gemeinen dieser Art einzuverleiben, die Proselyten des Judentums aber der Kirche unseres Bekenntnisses zuzuführen."

§ 3. „Die Missionare, welche ausgesendet werden sollen, sind . . . (siehe die Statuten von 1836) in dem Seminar der Gesellschaft nach dem vom Komitee anzuordnenden Plan von geeigneten Lehrern, welche, wenn sie in theologischen Gegenständen unterrichten sollen, bei ihrer Anstellung auf sämtliche Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche zu verpflichten sind, falls dies nicht schon in ihrer früheren Stellung geschehen ist, gehörig vorzubereiten, auch daneben in körperlicher Gewandtheit, praktischer Fertigkeit, dienender Liebe und Selbstverleugnung zu üben, damit sie allen Vorkommenheiten in ihrem Beruf möglichst zu begegnen wissen und nach apostolischem Vorbilde lernen, auch im Mangel die Gnade des Herrn zu erkennen . . . Vor der Abordnung sollen die Missionare in der ev.-luth. Kirche ordiniert und dabei auf deren oben näher bezeichnete Symbole verpflichtet, in ihrem Amte aus der Kasse der Gesellschaft, so weit und so lange es neben der etwaigen Beihilfe am Orte ihrer Wirksamkeit nötig ist, unterhalten und von dem Komitee gehörig geleitet und beaufsichtigt werden, so daß sie ohne dessen Genehmigung nichts von Wichtigkeit hinsichtlich ihrer amtlichen und persönlichen Verhältnisse thun dürfen."

§ 5. s. S. 73.

27. Daß Dr. Trautmann gerade in der entscheidungsreichen Zeit der Missionsanfänge in Indien nicht verstand, das Missionsschiff immer in richtigem Fahrwasser zu erhalten, zeigt nicht bloß der Rat, den er 1843 dem Missionar Cordes erteilte in betreff der anzubahnenden Loslösung von der dänischen Mission (S. 118), sondern auch das Mittel, das er zur Bekämpfung der Kaste empfahl. Er schrieb 1843 an Ochs: „Solche Bollwerke des Satans (die Kaste) zu dulden, verträgt sich nicht mit dem apostol. Beruf . . . Der Apostel Paulus würde solche Leute (er meint Sudrachristen, die auch in der Kirche ihre höhere Kaste berücksichtigt sehen wollen) mit Stricken zum Tempel hinauspeitschen. Wenn Sie dies notwendigste Stück der Kirchenzucht in Trankebar nicht üben, weil der eingerissene Schlendrian unter dem Schutz der Regierung steht, so müssen Sie wenigstens bei den Gemeinden, die Sie selbst sammeln, ein rechtschaffenes Wesen in Christo hervorzurufen suchen." Doch wolle er mit diesem Rat den Missionaren kein Joch auf ihre Hälse legen.

Merkwürdig war, daß damals selbst Ochs ihm entgegentrat (Febr. 1844) mit dem Hinweis, daß die Kaste bei den Christen eine „bürgerliche Ordnung" sei (M.=Bl. 1861, 90 f.).

28. Graul hat seinen Biographen in seinem früheren Kollaborator Hermann (später Superintendent in Ronneburg) gefunden. (H. M.=Nachr. 1867.) Der Verfasser hat das Lebensbild des vielfach angefochtenen Missionsdirektors mit dem warmen Tone eines Apologeten geschrieben und dabei vorwiegend das ins Licht zu stellen gesucht, was Gott der lutherischen Mission in und mit diesem Manne geschenkt hat. Luthardts Charakteristik Grauls in seinem Artikel über „Graul" in Haucks Real=Encycl. 3. A. VII, 70 ff. und in seinem Nachruf M.=Bl. 1864, 369 ff.

29. Grauls „Unterscheidungslehren" sind zuletzt herausgegeben von Professor Seeberg in Berlin. 13. Auflage. Diese enthält aber mehrere Änderungen des Inhaltes und Zusätze, die schwerlich dem Sinne Grauls entsprechen. Dies Büchlein wird in tamulischer Übersetzung im Trankebarer Seminar viel gebraucht.

30. Die zur Generalversammlung gehörenden, stimmberechtigten Vereine waren nach der Festsetzung auf dem Jahresfeste 1848 (29. Jahresbericht S. 15 f.) folgende (nach der Zeit des Beitritts von uns geordnet):

1. **Sachsen** (1836) mit 4 Stimmen.
2. Königreich **Hannover** mit 7 Stimmen, nämlich: Stadt Hannover (2 St.) und Lüneburg (1836), Hildesheim (1838), Stade u. Osnabrück (1840), Göttingen (1841) je 1 Stimme.
3. **Reuß-Greiz** (1836) 1 Stimme.
4. **Lutherische** Kirche in **Preußen** (1836) 2 Stimmen.
5. **Hamburg** (1836) 1 Stimme.
6. **Bayern**: Nürnberg (1838), „Protest. Zentral=Missionsverein" (1843), seit 1853 „Ev. luth. Zentralmiss.=Verein" (M.=Blatt 1900, 345 ff.) 5 Stimmen.
7. Provinz **Polen** (1838) 1 Stimme.
8. **Mecklenburg** (Kleine Kreise: Rostock (1838) Schwerin (1841) 1 Stimme. (Als ein gemeinsamer Landesverein von M.=Schwerin erst 1850 angeschlossen.) M.=Bl. 1901, 317 ff.
9. **Russische Ostseeprovinzen**: Arensburg auf der Insel Ösel (1839), Esthland u. Livland (1841), Kurland (1843) 1 Stimme.
10. **Südrußland**: Odessa (1839) 1 St.
11. **Schleswig**: Flensburg, (1839) 1 St.
12. **Dänemark**: Freier dänischer M.=Verein in Liunge (1840) u. Miss.=Kollegium in Kopenhagen (1847) 2 St.
13. **Frankfurt a. M.** (1840) 1 Stimme.
14. Herzogtum **Braunschweig**: Wolfenbüttel (1841), Landesverein (1848(?) 1 Stimme.
15. **Württemberg**: Tübingen (1842), Stuttgart (1845) 1 Stimme.
16. **Schweden**: Stockholm u. a. (1842), Lund (1847) 1 Stimme.
17. 18. Herzogtum **Lauenburg** u. **Hessen-Kassel** (1844) je 1 Stimme.
19. **Sächsische Herzogtümer**: Erfurt und Weimar, (1841), Gotha u. Eisenach (1844 u. Meiningen (1848), zusammengefaßt in dem Thüringer Miss.=Verein (1849) M.=Bl. 1902, 265 ff. 1 Stimme.
20. Fürstentum **Waldeck** (1845) 1 St.
21. **Norwegen**: Stavanger (1847) 1 St.
22. **Elsaß**: Straßburg (1843 „Die Ev.=luth. Miss.=Gesellschaft in Frankreich" v. Pf. Horning gegründet (1848) 1 St. M.=Bl. 1900, 322 ff.

Zusammen 22 Vereine mit 37 Stimmen.

Dazu kleine Kreise ohne Stimme:

in **Böhmen** (Asch 1841), **N.-Amerika** (1844), **Wien** (1844), **Dessau, Lübeck** und **Altenburg** (1845), **Ungarn** (Oberschützen 1847), das **Hallesche Waisenhaus** (1847) u. a.

Gemäß dieser raschen Vermehrung der auswärtigen Freunde stiegen die Einnahmen aus dem „Auslande" von 923 Tlr. i. J. 1837 auf 9755 Tlr. i. J. 1847, während die Beiträge aus Sachsen nur von 2080 Tlr. (1837) auf 2275 Tlr. i. J. 1847 sich steigerten.

31. Die Rechnung der Judenmission wurde immer separat gehalten von der der Heidenmission. Ihre Einnahme, die zum größten Teil aus Sachsen kam, belief sich 1839 auf: 219 Tlr.; 1840: 658 Tlr.; 1841—44 durchschnittlich: 230 Tlr. Von da an nimmt sie ab, 1845: 120 Tlr.; 1847: 57 Tlr.; 1848: 29 Tlr. Es fehlte die rechte Teilnahme für sie.

32. „Die Grundbestimmungen der Ev.=luth. Mission zu Leipzig." Die endgültig revidierten Statuten von 1847 zeichnen sich vor denen von 1840 durch Kürze und Einfachheit aus. Der erste Paragraph ist kirchlicher Hinsicht, der zweite in missionarischer von großer Bedeutung. (Vergl. auch oben S. 156 f.).

§ 1. „Die Ev.=luth. Mission zu Leipzig legt ihrer gesamten Tätigkeit das Wort Gottes zu grunde, wie dasselbe von der ev.=luth. Kirche in ihren Bekenntnisschriften bekannt wird."

§ 2. „Ihr Streben geht dahin, durch Aussendung von möglichst durchgebildeten Missionaren nicht bloß Einzelne aus der Heidenwelt für das Evangelium zu gewinnen, sondern auch die Gewonnenen zu Gemeinden ev.=luth. Bekenntnisses zu sammeln. — Ihr letztes Ziel aber ist, die so gesammelten Gemeinden durch Heranbildung eines einheimischen Lehrstandes, sowie durch Anleitung zur Bestreitung ihrer kirchlichen Bedürfnisse aus eigenen Mitteln mit der Zeit selbständig zu machen."

§ 3. „Das Organ der Gesamttätigkeit ist das Kollegium der Ev.=luth. Mission zu Leipzig. Es besteht aus einem Vorsitzenden, dem jedesmaligen Direktor der Missionsanstalt, einem Kassierer und zwei weiteren Mitgliedern, deren eines Stellvertreter des Vorsitzenden ist."[1])

Die §§ 4—10 siehe in einem der Jahresberichte seit 1858.

33. Der erste Vorsitzende des Vereins war Herr von Heynitz auf Heynitz (1847—60), sein Stellvertreter Pastor von der Trenck-Neukirch. Die Aufgabe dieser Gesellschaft war es nun, in Sachsen Missionsinteresse zu wecken und zu pflegen, was sie auch getan hat zu großem Segen für die Mission, wie nicht weniger für die Sächsische Landeskirche. Die Dresdner Missions= und Bibelfeste blieben nach wie vor Sammelpunkte für die sächsischen Missionsfreunde und Brennpunkte geistlichen Lebens. Die Steigerung der Einnahmen für Heidenmission in Sachsen zeigen folgende Zahlen: 1849/50: 2404⅔ Tlr. = 7214 Mk.; 1859/60: 23 338 Mk.; 1869/70: 51 437 Mk.; 1890: 100 577 Mk.; 1901: 147 161 Mk.

34. Die von den Dresdner Missionaren in Australien herausgegebenen Schriften sind:

---

[1]) Einige Zusätze, bezw. Änderungen dieser Bestimmungen vom J. 1893 siehe M.=Bl. 1893, 245 und 75. Jahresbericht 1893.

1. Teichelmann and Schürmann, Outlines of a Grammar, Vocabulary and Phraseology of the Aboriginal Language of Southern Australia, spoken by the natives in and for some distance around Adelaide. Adelaide 1840.

2. Meyer, Vocabulary of the Language, spoken by Aborigines of the southern and eastern portions of the settled districts of South Australia preceded by a Grammar. Adelaide 1843.

3. Schürmann, C. W., Vocabulary of the Parnkalla language, spoken by the natives inhabiting the western shores of Spencer's Gulf to which is prefixed a collection of grammatical rules. Adelaide 1844. — Sein Bericht über die Parnkalla s. M.-Bl. 1848, 35 ff.

4. Als Handschrift: Dictionary of the Adelaide Dialect 1857. (A. M. Z. 1893, 124.)

35. Die dem Missionar Cordes gegebene Instruktion ist so folgenschwer und zugleich für den Geist der Milde und Besonnenheit, in welchem das Komitee seine Arbeit tat, so bezeichnend, daß wir sie hier mit wenigen Kürzungen abdrucken. „Sie, lieber Cordes! werden sich von hier nach London begeben, um mit den Christen, den Sitten und Gebräuchen der britischen Hauptstadt näher bekannt zu werden und dann nach Madras sich einschiffen. Wenn Sie daselbst angekommen sind, so lassen Sie es Ihre hauptsächlichste Sorge sein, sich in der Landessprache zu vervollkommnen. Zugleich suchen Sie mit dem Zustande der Heiden, wie mit dem bekannt zu werden, was von den verschiedenen Religionsparteien zur Bekehrung der Heiden geschehen ist.

Insbesondere wollen Sie Ihre Aufmerksamkeit auf diejenigen Gegenden richten, wo früher lutherische Missionsstationen bestanden, vor allem auf Trankebar... Mit dem Zustande Trankebars haben wir Sie schon bekannt gemacht. Forschen Sie sorgfältig nach, ob sich alles so verhält, und erstatten Sie uns einen genauen Bericht. Bis zum Eingang unserer Antwort wollen Sie in keine bindenden Verhältnisse eingehen.

Um die erforderlichen Nachrichten zu erhalten, werden Sie mit Weisheit, Bescheidenheit, Demut, Ruhe und Überlegung auftreten müssen. Sie müssen sich gefaßt machen, manches zu hören, was nicht Ihren Beifall findet; Sie müssen sich nicht vornehmen, dieses oder jenes Unrichtige und Fehlerhafte widerlegen und verbessern zu wollen. Insbesondere wollen wir Ihnen Nachsicht und Schonung gegen Missionare und Missionsfreunde, die von dem lutherischen Bekenntnisse abweichende Ansichten haben, empfehlen. Sie werden uns nicht so mißverstehen, als wenn wir meinten, daß Sie heucheln und die eigentümlichen Lehren unserer Kirche verschweigen sollten. Das sei ferne! Wir wünschen nur, daß Sie mit der Gelindigkeit und Sanftmütigkeit Christi auftreten, daß Sie sich verleugnen und den Herrn walten lassen.

Sie übernehmen einen schwierigen Auftrag, lieber Bruder, darum sind wir so genau in unseren Ratschlägen; wir haben kein Mißtrauen

gegen Sie, im Gegenteil, wir senden Sie mit der festen Überzeugung aus, daß der Herr Sie besonders ausgerüstet hat, ihm in Ostindien zu dienen. Wohlan denn, so wenden Sie allen Fleiß an, dem Vertrauen, das wir in Sie setzen, zu entsprechen."

36. Nach kurzem Eingang antwortet Knudsen auf den am 28./2. 41 erhaltenen Brief von Cordes: „Lieber Herr Pastor Cordes! ... Nur ein paar Worte über die Hauptpunkte Ihres vorletzten Briefes. Der Senat, von dem ich in meinem ersten Schreiben gesprochen habe, besteht nicht „teilweise aus Heiden". Dieser Senat ist das königliche Gouvernement, dessen Glieder (Oberst, Ritter von Rehling, Regierungsrat Tiemroth und Sekretär Müller) Sie hier kennen lernen werden. Sie sind sämtlich lutherische Dänen. An dem Missionswesen nimmt das Gouvernement großen Anteil, aber die königliche evangelische Mission steht als solche unter mir. In gerichtlicher Hinsicht stehen alle Mitglieder der Mission unter den gemeinschaftlichen Behörden; das Gouvernement hat aber zugleich die Aufsicht über das Geldwesen der Mission, ebenfalls besetzt es unmittelbar die untergeordneten Posten, als eingeborene Katecheten, Schullehrer usw. — es repräsentiert überhaupt in diesen Stücken das königliche Missionskollegium in Kopenhagen. Ich bin aber, wie gesagt, der Vorsteher der Mission, ebensowohl als das Gouvernement vom Könige eingesetzt. Ich habe nicht nur die innere Verwaltung, das Präsentationsrecht für Stellen und Ausgaben, ein unbeschränktes Bestrafungsrecht und das ganze Bekehrungswesen frei unter Verantwortlichkeit, sondern ich und die Mission stehen unter dem Bischofe von Seeland und dem Kollegium in Kopenhagen.

Die Mission hat besondere Protektion vom Gouvernement, und weder fremde Einmischungen von anderen Sekten und Glaubensbekennern, noch Verfolgung der Proselyten werden geduldet. Das Territorium ist sehr klein, und verschiedene Korporationen von evangelischen Christen haben früher mehrmals zu Reibungen Anlaß gegeben, daher wird besonders auf Einheit des Missionswesens gesehen.

Sie werden jetzt einsehen, daß hier sich kein definitives Verhältnis für Sie bestimmen läßt, wie wünschenswerth es auch wäre, und wie notwendig es auch ist, daß das Missionswesen, das in den letzten Zeiten sich wiederum etwas erhoben hat, mit größeren Kräften getrieben wird. Sie wünschen in diesem Augenblicke keine feste Anstellung, und eine solche wäre hier auch nur zu erhalten durch eine Übereinkunft zwischen der Dresdner Missionsgesellschaft und dem Missionskollegium. Da sich hier Gelegenheit genug darbietet, wo Sie von Nutzen sein werden, so ist es mir lieb, daß Sie den Entschluß gefaßt haben, selbst an Ort und Stelle nähere Erfahrungen zu machen. Ich bin überzeugt, daß dies das beste Mittel sein wird, um alle Zweifel zu heben. Wünschen Sie nach Überlegung von allem mir zu helfen, da wird es kaum schwierig sein, Ihnen die Erlaubnis dazu zu verschaffen; Sie werden nur das hier autorisierte Ritual und die eingeführte Ordnung zu befolgen haben. ...

So viel Erfahrung, indische Missionen betreffend, werden Sie wohl schon gemacht haben, daß Sie einsehen können, daß die aktiven Kräfte hier dem Geschäfte ganz und gar nicht entsprechen. Schließen Sie hiervon auf die Gefühle, mit denen ich den gewünschten Beistand erwarte. Ich bemühe mich ganz und gar nicht, Ihnen ein Logis in der Stadt zu verschaffen; mein Haus ist für eine große Familie, und ich bin noch nicht verheiratet. Ich erwarte Sie also bei mir" . . .

37. Brief von Bischof Dr. Mynster an P. Wermelskirch, 20. April 1841 (gekürzt): „Es ist leider eine sehr lange Zeit verstrichen, seitdem Ew. Hochwürden dem hiesigen Missionskollegio eine sehr erfreuliche Beihilfe für unsere ostindische Mission antrugen. Ich bedaure es recht sehr, daß die Antwort so lange verzögert worden... Ich freue mich, Sie benachrichtigen zu können, daß der Plan zu einer neuen Organisation der Trankebarischen Mission gelegt worden, für dessen Ausführung wir auf die Mitwirkung Ihrer verehrlichen Gesellschaft rechnen."

Von Trankebar aus dürfen wir nicht erwarten, die Wirksamkeit der dänischen Mission auf einen großen Bezirk ausdehnen zu können. Das dänische Territorium ist jetzt ganz von englischen Besitzungen umgeben, wo das Eindringen sehr erschwert ist. Unter dem Trankebarischen Gouvernement leben ungefähr 2500 Christen — wovon 1000 Katholiken — hingegen etwa 25000 Heiden und Mohammedaner — ein schönes Feld.

Der jetzige dänische Prediger ist von regem Eifer beseelt, und, obgleich er oft von Krankheit verhindert worden ist, wirkt er doch schon nicht ohne Segen. In dem letzten Jahre waren 25 Erwachsene getauft worden und 15 wurden vorbereitet. Es ist längst beschlossen, was auch jetzt ausgeführt werden wird, einen zweiten dänischen Prediger anzustellen, der zugleich Schullehrer sein wird. Für einen dritten ist noch Platz, unsere Fonds reichen aber nicht hin; und hier ist es, wo wir Ihren gütigen Beistand ansprechen. Der dritte Missionar wird eine tamulische Schule übernehmen müssen, denn durch die Schule und von der Schule aus muß vorzüglich gewirkt werden; zugleich aber wird er als Missionar Katechumenen an die Gemeinde ziehen und unterrichten sollen; auch wird er Betstunden halten, in den tamulischen Kirchen predigen und an den geistlichen Funktionen, nach einer näher zu bestimmenden Ordnung, teilnehmen. Es versteht sich, daß er den dänischen Gesetzen und dem dänischen Gouvernement unterworfen sein werde, und wir zweifeln keineswegs, daß er sich befleißigen werde, mit den dänischen Predigern in brüderlicher Übereinstimmung zu wirken.

Wenn nun die verehrliche Missionsgesellschaft einen christlich gesinnten Mann, der die nötige Tüchtigkeit besitzt, auf diese Bedingungen aussenden und in Trankebar unterhalten will, so könnte er bei Ihnen ordiniert werden, und wir würden ihn mit allem Dank empfangen.

Mehr als drei Prediger werden in Trankebar nicht nötig sein; hingegen mehrere Schullehrer. (In den Schulen wurden nach den letzten Berichten 567 Kinder unterrichtet.) Sollte die Gesellschaft noch willens sein, einen jungen Mann von den erforderlichen Eigenschaften, der

eine tamulische Schule übernehmen könnte, doch ohne ordiniert zu werden, hinzuschicken, so würde auch für ihn ein segensreicher Wirkungskreis sich öffnen."

38. Wir geben den von Ochs in Madrás geschriebenen, für ihn sehr charakteristischen Brief nur im Auszug, versehen mit einigen Fragezeichen von uns:

Trankebar ist kein passendes Feld für unsere Mission. Die Mission ist dort in gänzlichem Verfall. Die Dänen treiben es schlimm, die tamulischen Christen kommen selten zur Kirche, die portugiesische Gemeinde (40 Familien) ist in einem verkommenen Zustande, und doch halten diese Leute sich für zu gut, als daß sie am tamulischen Gottesdienste teilnehmen könnten. Nur Kirchenzucht (?) kann diesen Gemeinden helfen; aber dazu haben wir kein Recht. Das dänische Joch ist unerträglich. Ich werde mich nie dazu verstehen. Unsere Missionsarbeit hat keinen rechtlichen Boden in Trankebar. Die Dänen lassen sich wohl unsere Hilfe gefallen, aber sie wollen uns keine Rechte gewähren. Bischof Mynster redete ja in seinem Brief nur von „Gehilfen der dänischen Prediger", die er sich von Dresden erbittet. Und Knudsen schreibt nach einer Audienz bei dem dänischen König, daß wahrscheinlich zwei dänische Missionare nach Trankebar geschickt werden würden. Wir sollten alle Hoffnung auf Anerkennung unserer Mission seitens der Dänen aufgeben.

Was tun? Eine freie Mission in dem Gebiete von Trankebar zu gründen, ist unmöglich. Das Feld ist zu klein. Das ganze (?) Tamulenland ist schon von den Engländern besetzt. Besser, wir gehen nach dem noch unbesetzten (?) benachbarten Lande der Telugus. Dort arbeitet der deutsche Missionar Heyer (aus Helmstedt) als Sendbote der amerikanischen lutherischen Generalsynode. (Dieser hatte im Sommer 1842 Cordes in Trankebar besucht. D. Verf.) Derselbe hat schon fünf Stationen, und ein anderer deutscher Missionar (Valett) ist kürzlich dorthin gegangen . . . . Zuletzt schreibt Ochs: „Was ist zu tun? Bruder Schwarz ist hier in Madras und wäre geneigt, sogleich dorthin zu ziehen. Aber er kann nicht, weil er kein Geld hat! Auch (NB.) wünschte ich, ihn nicht allein ziehen zu lassen." Bruder Cordes kann ihn nicht begleiten, er kann seine Arbeit nicht im Stich lassen, so muß ich es tun. Mich hindert nichts als der Geldmangel" . . .

39. In deutscher Übersetzung lautet diese Bittschrift also: „An das königlich dänische Missions-Kollegium zu Kopenhagen. Wir, die unterzeichneten protestantischen Christen in Trankebar, fühlen uns in aufrichtiger Dankbarkeit gedrungen, Seiner Majestät, dem Könige von Dänemark, unsern untertänigsten Dank zu sagen für die fortgesetzte liebevolle Pflege und Schutz, welche er, obgleich diese Kolonie jetzt in englische Hände übergegangen ist, uns noch unter seinem erhabenen Patronate angedeihen läßt.

Wir sind tief durchdrungen von den vielen und großen Segnungen, deren unsere Vorfahren und wir unter dem Schutze der dänischen Regenten uns bisher zu erfreuen hatten, und wir vergießen Tränen darüber, daß wir zu unserem Unglück (dieser) unserer irdischen Wohltaten beraubt

worden sind. Da wir fürchten, einen noch größeren Verlust für unser geistliches Wohlergehen zu erleiden durch die Übertragung unserer Mission an die Gesellschaft eines anderen Bekenntnisses oder an eine Privatgesellschaft, welche immer allerlei Wechselfällen unterworfen ist, so ersuchen wir ein königliches Missionskollegium, . . . gütigst folgendes Gesuch Seiner Majestät zu allergnädigster Erwägung vorzulegen:

1. Daß unsere Mission, welche eine so lange Zeit durch die Huld der dänischen Regenten begründet und unterstützt worden ist, auch ferner von Seiner Majestät, dem Könige von Dänemark, ihrem Patron, als eine ev.-lutherische Mission geschützt und unterhalten werden und, nach wie vor unter der Kontrolle des Königlichen Missionskollegiums stehend, von den hier arbeitenden deutschen Missionaren der Dresdner Gesellschaft fortgeführt werden möge, und zwar besonders von dem Hochehrwürdigen Herrn Miss. Cordes, dem unsere Mission jetzt anvertraut ist, und der nicht nur mit der Landessprache wohl vertraut ist, sondern auch seinen Verpflichtungen treu und unermüdlich nachkommt.

2. Daß der Missionsbesitz in Trankebar, bestehend aus Häusern, Gärten und Reisfeldern, nicht verkauft oder auf andere übertragen werden, sondern auch ferner der Mission gesichert bleiben möge, um zu ihrem Besten verwendet zu werden, z. B. zur Unterstützung der armen und unbemittelten Christen der Gemeinde, da bei Übergabe der Kolonie eine Hilfe derselben, die Armenkommission, eingegangen und infolgedessen die Einnahme unserer Armenkasse sehr gering ist.

In demütigem Vertrauen auf den allmächtigen Gott, den wir in ernstlichem Gebet anflehen, daß Er den Thron von Dänemark mit allen geistlichen und leiblichen Wohltaten überschütten und das Herz Seiner Majestät zu gnädigster Gewährung unserer Bitten geneigt machen möge, zeichnen wir, als eines verehrten Missionskollegiums Gehorsamste" —

(Hier folgen 305 Unterschriften, meistens von Hausvätern).

Trankebar, 5. August 1846.

40. Verzeichnis der zur Trankebarer Mission gehörenden liegenden Gründe.

A. In der Stadt Trankebar: 1. Die Jerusalemskirche mit anliegenden Gründen. 2. und 3. Das große und kleine Missionshaus in der „Storgade". 4. Die Schulgebäude in der Admiralstraße, die sogenannten Ziegenbalgschen Plätze: a. ein dem dänischen Lehrer eingeräumtes Haus, b. ein anfangs zur Kirche, später zur Bibliothek benutztes, jetzt der sogenannten dänischen Schule eingeräumtes Haus (Schulhalle). c. Das Seitengebäude für die englisch-portugiesische Schule. d. Ein Schoppen für die tamulische Schule. e. Einige kleinere Schoppen und Seitengebäude — alle mit verschiedenen Höfen umgeben. 5. Ein Gebäude und Grund in der „Store Sallingergade".

B. Vor der Stadt: 6. Die Bethlehemskirche mit anliegendem Kirchhofe. 7. Drei zum Teil angepflanzte, nebenan, doch außerhalb der Einfriedigung der Kirche gelegene Gründe 8. Der Kirchhof zu Sattāngudi. 9. Der Missionsgarten zu Orhugumangalam mit zinsfreien

Reisfeldern. 10. Die sogenannte „Papiermühle" — jetzt Schullokal, mit angrenzenden Reisfeldern und unbewohnten Gründen. 11—14. Vier massive Schulgebäude in Wölepaleam, Kottupaleam, Poreiar (in der „Vomergade") und Sandirapadi (ursprünglich Kapelle). 15. Ein bebauter Grund zu Itschilady (Pareitschēri). M.=Bl. 1847, 244 ff.

Während früher das Missionskollegium in Kopenhagen für die Mission 3418 Rupien Jahresbeitrag gezahlt hatte, bestimmte es 1847 das Maß seines Beitrages auf 855 Rupien (720 Reichsbanktaler), d. h. Zinsen von dem Kapitalfond von 18015 Reichsbanktalern. Doch machte es eine Nachbewilligung für die Pensionen und Gehalte; nach Hall. M.=Nachr. 1848, S. 14 wurde für 1847—50 ein Zuschuß von 1548 Rbtlr. 57 Sch. und für 1850 ff. 1248 Rbtlr. 57 Sch. in Aussicht gestellt.

Cordes schätzt obiges Reis= und Gartenland auf einen Wert von etwa 4900 Rupien, und D. Graul gibt den ganzen Wert des Landes und der Gebäude auf 5800 Taler an (M.=Bl. 1848, 309.).

41. Das Oberkirchen=Kollegium in Breslau und Wermelskirch erklärten, das Verfahren gegen die älteren Missionare stehe teilweise im Widerspruch mit den Statuten § 3 von 1840 und früheren Bestimmungen. Doch billigte Dr. Huschke, der Direktor des Breslauer O.=K.=Kollegiums, die Absetzung Appelts. Er gab dabei den guten Rat: die Missionare sollten nach genauer Erkundigung in betreff ihrer Bedürfnisse festen Gehalt bekommen und ordiniert ausziehen. So lange im Heidenlande nicht ein selbständiges Kirchenregiment gebildet ist, könnten die Missionare dort nicht ordiniert werden. Es sollte ein erfahrener Mann als Superintendent an der Spitze der indischen Mission stehen usw.

Die Spannung zwischen Dresden und den Breslauer und anderen Freunden in dieser Sache scheint auch sonst hemmend auf das mit 1845 eingetretene rasche Aufblühen der Missionsgesellschaft eingewirkt zu haben. Die Einnahme ging 1847 etwas zurück.

42. 43. Einnahmen und Ausgaben der Ev.-luth. Mission.

42. a) Die Mission zu Dresden 1836—1848.

Jahre.	Einnahmen.			Ausgaben.		
	Tlr.	Gr.	Pf.	Tlr.	Gr.	Pf.
1836/37	3 030	9	7	2 108	13	1
1837/38	4 983	4	—	3 557	3	10
1838/39	4 292	19	8	3 821	14	8
1839/40	4 679	20	2	6 444	4	11
1840/41	4 275	10	1	4 565	18	7
Sa:	21 261	15	6	20 497	7	1
Kassenbestand von 1835/36	673	8	10			
	21 935	—	4	20 497	7	1
oder nach Neugroschen:	21 935	—	4	20 497	8	7

Jahre.	Einnahmen.			Ausgaben.		
	Tlr.	Ngr.	Pf.	Tlr.	Ngr.	Pf.
1841/42	6 020	28	9	5 545	22	—
1842/43	7 165	21	2	7 767	10	6
1843/44	8 406	22	6	8 354	29	7
1844/45	12 507	22	6	12 692	5	2
1845/46	11 491	17	1	10 854	8	8
1846/47	13 037	3	3	13 512	—	2
1847/48	11 326	25	6	11 238	21	—
Sa:	91 891	21	7	90 462	16	2
Kassenbestand von 1848:				1429	5	5

43. b. Die Mission zu Leipzig 1849—1860.

Jahre.	Einnahmen.			Ausgaben.		
	Tlr.	Ngr.	Pf.	Tlr.	Ngr.	Pf.
1848/49	18 543	2	—	14 905	10	1
1849/50	16 259	29	2	18 342	13	—
1850/51	17 479	26	3	12 550	9	2
1851/52	20 600	29	8	19 621	7	1
1852/53	23 829	1	9	17 384	6	8
1853/54	24 562	25	2	21 194	19	—
1854/55	31 454	17	3	26 946	3	9
1855/56	25 584	7	2	42 850	4	6
1856/57	28 011	15	5	27 947	17	8
1857/58	38 403	14	2	37 145	27	5
1858/59	52 733	15	6	44 924	6	7
1859/60	41 647	16	6	40 480	6	6
Dazu Sa:	339 110	20	8	324 292	12	3
Kassenbestand 1848	1 429	5	5			
	340 539	26	3			
Kassenbestand von 1860:				16247	14	—

c) Zusammenfassung der Einnahmen und Ausgaben von 1836—1860.

Jahre.	Einnahmen.			Ausgaben.		
	Tlr.	Ngr.	Pf.	Tlr.	Ngr.	Pf.
1836/37—1847/48	91 891	21	7	90 462	16	2
1849/50—1859/60	339 110	20	8	324 292	12	3
Sa:	431 002	12	5	414 754	28	5
Oder in Mark:	1 293 007,25			1 244 264,85		

44. Der erste Teil der Bibliotheca tamulica (tom. I) trägt den Titel: Tamulische Schriften zur Erläuterung des Vedânta-Systems. 1. Kaivaljanavanîta. 2. Pancadaśaprakarana. 3. Atmabōd'aprakāśika. (Lpzg. Dörffling & Franke 1854.) Deutsche Übersetzung obiger drei Schriften der indischen orthodoxen Philosophie. Die dritte Schrift enthält den Sanskrit-Text mit deutscher Übersetzung.

Tom. II. Kaivaljanavanîta, a Vedanta poem. The Tamil text with (English) translation, a Glossary & Grammatical Notes, to which is added an Outline of Tamil grammar etc. by Charles Graul, D. D. Leipzig 1855. London, Williams & Norgate. Dieses Werk ist wie das S. 392 erwähnte in den von der Leipziger Firma Giesecke & Devrient neugegossenen, vorzüglich schönen Lettern gedruckt. Es ist eine gute Zusammenfassung der indischen Alleinslehre, nach welcher die wahre Weisheit darin besteht, die Identität der Seele mit Gott zu erkennen.

Tom. III. Der Kural, ein gnomisches Gedicht, übersetzt und erklärt (Dörffling & Franke 1856).

Später i. J. 1865 kamen noch zwei wertvolle Beiträge hinzu:

Tom. IV. Kural of Tiruvalluver. High Tamil Text with translation into common Tamil & Latin, Notes and Glossary by Ch. Graul, D. D. Published after author's death by William Germann. Leipzig, Brockhaus. 1865. Zusammen mit dem vorigen Teil ein vorzügliches Hilfsmittel zum Studium dieser „Perle der tamul. Litteratur".

Endlich: Indische Sinnpflanzen und Blumen zur Kennzeichnung des indischen, vornehmlich tamulischen Geistes. Von K. Graul. Erlangen, A. Deichert 1865. (Nachahmung des tamulischen Versmaßes.)

45. D. Grauls kirchengeschichtliche Studie: „Die christliche Kirche an der Schwelle des Irenäischen Zeitalters" 1860, steht auch in enger Beziehung zur Mission. Dies Werk wurde von der gelehrten theologischen Welt mit großem Beifall aufgenommen (auch in England). Auch in die englische Zeitschrift „Christian Work" und in die Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft hat er manche wertvolle Beiträge geliefert; in letztere z. B. eine Aufzählung der von ihm in Indien gesammelten tamulischen Werke, Bd. VII, 558 ff. und eine Übersetzung der tamulischen Schrift: Siva njāna sittijār (ein apologetisch-polemisches Saiva-Werk) Bd. VIII, 720—738 u. a.

46. Harleß schreibt hierüber am 1./12. 1858 ans Kollegium:[1] „Was wir in dieser Sache (Abendmahlsfrage) auf unser Gewissen zu nehmen haben, ist noch wichtiger und folgenreicher als die erst bestandene Not der Beratung über unsere Stellung zu den Missionaren" (in betreff der Kaste).

„Hier kommt es auf den Punkt an, wie wir uns zu den Bedenken der Zöglinge verhalten sollen, die sie abhalten, bei solchen Geistlichen zu kommunizieren, die „grundsätzlich, wissentlich und öffentlich auch Unierte und Reformierte zulassen." Es ist hier eine stehende öffentliche Praxis

[1]) S. v. Langsdorff, D. A. v. Harleß. S. 107.

gemeint, die ausnahmslos für jeden Unierten und Reformierten, der sich meldet, gilt. Ich wenigstens würde mir nicht getrauen, in solchem Falle dem Gewissen ein Joch aufzulegen . . . Wenn die Breslauer verlangen, den Bedenklichen Freiheit zu gestatten, kann ich dem Prinzip nach nicht dagegen sein. — Die Schwierigkeit liegt mir in der Ausführung: äußerst wichtig erscheint mir, daß wir die Sache selbst in die Hand nehmen und die Bedenklichen einer Kirche zuweisen, wo eine Praxis derart nicht stattfindet." — Zugleich suchte Harleß durch Privatkorrespondenz mit Huschke eine friedliche Lösung herbeizuführen.

Am 3./12. 1858 nach der verfrühten Veröffentlichung der Sache seitens des Ober-Kirchenkollegiums in Breslau: „Es ist beweinenswert, daß man in einem Stadium, wo man von weiteren Verhandlungen redet, denen man ein günstiges Resultat wünscht, mit solchen Veröffentlichungen eine neue Brandfackel hinwerfen konnte."

Am 7./12. 1858: Es liegt die Sache nach geschehener Veröffentlichung jenes Herganges ganz anders, als sie vorher lag. Ja, mir selbst liegt sie anders, seitdem ich die Austrittserklärung der Zöglinge gelesen habe. Es handelt sich demgemäß nicht mehr um Bedenken, welche unbedenklich motiviert wären, sondern um Bedenken, die auf einer doppelten Voraussetzung ruhen: a) daß preußische Lutheraner zu keinem einzigen Geistlichen in Leipzig zum Abendmahl gehen könnten, und b) daß die „ganze Stellung der Missionsanstalt zur Landeskirche" das Hemmnis sei, um solche Bedenken korrekt, d. h. korrekt in den Augen der Bedenklichen, zu behandeln. Hierin liegt die ganze Schwierigkeit der Frage. . . .

In diesem Briefe stellte er das für den besten Ausweg hin, daß man die Wahl des Beichtvaters nicht mehr den Zöglingen freistellte, sondern einen bestimmten Beichtvater des Missionshauses, Herrn Mag. Schneider, denominierte, bei welchem die Zöglinge zur Privatkommunion zu gehen hätten. Mit dieser Anordnung wäre man aller Erörterung überhoben.

47. Solche in den Jahren 1851—59 gebildete kleine Gemeinden entstanden in den östlich nahe beieinander am Kollūdam gelegenen Dörfern Pudukōtei (1851), Kulamánikam (1852) und Wiragālur (1855); ferner in dem 30 englische Meilen nordöstlich von Tritschi gelegenen Kōkudi (1855), in Wandalei (1859), wo 26 Römische, und in dem später zu Tondamān-Pudukōtei geschlagenen Dorfe Kōteikārenpatti im SO. von Tritschi, wo etwa 60 Römische am 19./4. 1859 übertraten. Auch in Mōtupatti treten einige Katholiken über — sämmtlich Serweikārer. Die Familienverwandtschaft ist hier ein Mittel zur Anlockung sonst Fernstehender.

48. „Refutation against the Minute on Caste", d. i. Widerlegung des Beschlusses von 82 Gliedern der Missionskonferenz in Madrās 1848, daß niemand getauft werden solle, der nicht von einem Paria gekochte Speise gegessen habe (S. 288). Diese tamulisch und englisch (107 S.) geschriebene und nur im Manuskript verbreitete Schrift von 1854 wendet sich an die englischen Bischöfe und an die Vor-

stände der verschiedenen „Distrikt-Komitees". Die Unterzeichner bezeichnen sich als „Tamil Protestant Christians" (Sudrachristen), wohnhaft in Tandschāur, Tritschi, Madura, Tinnewēli u. a. O.

Die Schrift enthält neben einzelnen Äußerungen eines unverständigen und fleischlichen Eifers für die Kaste auch viele ergreifende Klagen und einschneidende Anklagen über die seit etwa 1830 eingetretene Änderung in der Behandlung der Christen höherer Kasten seitens ihrer Pastoren und besonders über die erlassenen Speisegesetze.

„Wir sind," so etwa sagen sie, „von den alten Missionaren Ziegenbalg, Schwartz u. a. aus mehreren Sudrakasten (der Wöllāler, Waduger, Kaller, Tatscher u. a.) vom Heidentum und Papsttum bekehrt worden und haben auch als evangelische Christen unsere Landessitten beibehalten. Jene Missionare bekehrten auch Schānār und Parias und behandelten sie ebenfalls nach ihrem Stand. So lebten wir alle friedlich beisammen. Die Missionare gaben niemals einen Befehl, daß alle Kasten sich vermischen sollten. Hätten sie das getan, so würde keiner von uns Christ geworden sein.

Denket nicht, daß wir die Parias hassen oder verachten. Wir trinken im hl. Abendmahle aus demselben Kelche, aus dem sie trinken, und es wäre eine Sünde, wenn wir sie als unrein ansehen oder ihnen nicht erlauben wollten, mit uns in dieselbe Kirche zu kommen. Wie die Engländer den Rangunterschied beibehalten, so liegt uns nur daran, unsere sozialen Vorrechte und die feinen Sitten („urbanity") unserer Kasten zu bewahren.

Durch Euer Speisegesetz zerstört Ihr das Werk der früheren Missionare. Jene haben die feinen Sitten des Landes beobachtet. Vater Schwartz hat niemals einen Pariakoch angestellt und Caspar Kohlhoff auch nicht bis zu seiner Verheiratung im 53. Lebensjahr (1815). Aber Ihr esset die von Parias gekochte Speise und zwingt nun auch Euere Täuflinge, diese Speise zu essen. Wird hinfort noch ein Heide Euch Gehör schenken? Steht das nicht in Widerspruch mit dem Worte Christi, der nur den Glauben als Vorbedingung der Taufe bezeichnet hat?

Wir mögen kein Rindfleisch essen, nicht aus Stolz, sondern weil es gegen unsere Gewohnheit ist. Darum empfinden wir einen Ekel dagegen. So mögen wir auch nicht mit den Parias essen, nicht aus Stolz, sondern infolge unserer Gewohnheit. Die heidnischen Parias sind den Hindus so verhaßt, weil sie Fleisch von gefallenem Vieh essen. Die Pariachristen (enthalten sich zwar dieser ekelhaften Unsitte) halten aber gelegentlich immer noch Tischgemeinschaft mit ihren heidnischen Kastengenossen.

Ihr sagt: die Kaste sei das größte Hindernis der Ausbreitung des Christentums. Wir sagen: nein, sondern der Befehl, die Kaste zu brechen. Wen habt Ihr denn bekehrt aus den vornehmeren Familien in Tandschāur und in einem Umkreis von 50 Meilen im Tschola-Land? Viele Christen haben sich verhärtet und sind zum Heidentum oder Papsttum zurückgekehrt. Früher herrschte Friede in den Gemeinden, aber seitdem Rhenius den Kampf gegen die Kaste begonnen hat, ist überall, wohin wir blicken, Aufruhr, Streit und Geschrei! Viele, die bereit waren, überzutreten, sind

zurückgegangen. So habt Ihr den Heiden Anstoß gegeben und das Himmelreich vor ihnen zugeschlossen." . . .

Wir übergehen die Klagen der Sudrachristen über die Schmähungen in Wort und Schrift (als „Teufelskinder" usw.), die sie über sich ergehen lassen müßten, über die unwürdige Austeilung des hl. Abendmahls, wo man teilweise mit List die Parias mit den Sudras zu mischen suchte (S. 296), das Verbot unschuldiger Landessitten, wie z. B. des einheimischen Schmuckes der Frauen u. a. Gewiß wäre die Schrift wirksamer, wenn die Verfasser anerkannt hätten, daß auch auf ihrer Seite sehr viel gefehlt worden sei, und daß die Kastensitte vielfach das gemeinsame Leben und den Kultus einer Gemeinde stört; aber gerade die beiläufig erwähnten Beispiele von gesetzlichem Rigorismus werfen grelle Streiflichter auf die Kastenstürmereien, durch welche man sich die Herzen der alten Christen gänzlich entfremdet hatte. —

49. Die „Defence" enthält etwa folgende Hauptgedanken: Der Anlaß derselben ist ein die lutherischen Missionare einer scharfen Kritik unterwerfender Artikel im „Madras Quarterly Missionary Journal" 1852, Nr. 9 aus der Feder des Herausgebers. Auf die dort ausgesprochenen Anklagen folgt nun hier die Rechtfertigung:

1. Wir haben es uns zur Regel gemacht, vor der Aufnahme der Christen anderer Konfessionen alle möglichen Erkundigungen einzuziehen, obgleich die Missionare der S. P. G. unaufhörlich von uns Leute aufnehmen, ohne uns über sie zu fragen; ja ein Missionar antwortete auf eine von uns gestellte Anfrage zuerst: „Ich weiß nichts über diese Sache," und dann: „Ich will nichts sagen." Doch handelten nicht alle so.

2. Die Beweggründe der Übergetretenen sind keineswegs als schlechthin sündlich anzusehen. Denn sie hatten noch in frischem Andenken, wie mild und nachsichtig die ehrwürdigen Begründer der Mission gegen ihre Gemeinden gewesen waren. Aber nun sollten sie mit einem Mal zugestehen, daß jene Männer einen groben Fehler in der duldsamen Behandlung der Kastenfrage gemacht hätten. Wußten sie doch recht gut, daß solche Duldung sich mit echter christlicher Frömmigkeit recht gut vereinigen ließ. Wenn nun eine Gemeinde infolge der Einführung ganz neuer Maßregeln, für die sie nicht vorbereitet war, sich trennte, so ist das keineswegs als „Abfall" vom Glauben, sondern im Lichte von Röm. 14, 5. 14. 20. anzusehen. Dies wird an dem Beispiel der Madrás-Wēpēri-Gemeinde nachgewiesen. Der mit dieser Gemeinde gemachte Vertrag wird mitgeteilt.

3. Wir wollen gar nicht „Nachfolger der alten Missionare" im kirchlichen Sinne sein, sondern allein im geistlichen Sinne, als ihre Nachfolger in Lehre, Glauben und Grundsätzen. Wir betrachten als unser Recht und unsere Pflicht nur dies, daß wir uns der Seelen annehmen, die feierlich erklären, daß sie gewissenshalber die Lehre, den Glauben und die Grundsätze der luth. Kirche denen einer anderen vorziehen. Das Territorialsystem, welches die S. P. G. empfiehlt, läßt sich in Indien nicht festhalten, denn dann müßten die Christen, die nach Trankebar ziehen,

lutherisch werden, aber wenn sie nach Negapatam gehen, methodistisch und wenn nach Tandschäur, bischöflich. Dieses System haben die Missionare der S. P. G. auch in ihrem Verhalten gegen uns, besonders gegen unsere Gemeinde zu Trankebar längst aufgegeben. Denn Herr Johnson hat hier einen Katecheten angestellt, der hier alle die aufsuchen und für die englische Mission reklamieren sollte, die einst nach seinen Listen zu den englischen Landgemeinden (nahe bei Trankebar) gehört hatten, obgleich sie nun schon jahrelang der lutherischen Gemeinde und ihrem Abendmahl Altar sich angeschlossen hatten.

Dann folgen Antworten auf die einzelnen Beschuldigungen:

1. In betreff der „papistischen Gebräuche" sagen sie, daß in dieser Frage für sie nicht der Geschmack der reformierten, sondern der lutherische entscheidend sei. Wenn auch die alten Missionare keine Kruzifixe auf den Altären hatten, so doch steinerne Altäre, Lichter darauf, das Kreuzeszeichen bei dem Segen und die lutherische Einteilung der Gebote.

2. Der Beschuldigung, daß sie die Kaste begünstigt und dadurch die Sache des Christentums geschädigt hätten, stellen sie die Behauptung gegenüber, daß die Gewaltmaßregeln der englischen Missionare gegen die Kaste diese vielmehr gestärkt und die Sache des Christentums verletzt haben. Wenn auch bei manchen die Unzufriedenheit mit der Disziplin ihrer Kirche der Anlaß zum Austritt war, so hat eben dieses oft den Anstoß gegeben, auch die Lehre ihrer Kirche mit der der lutherischen Kirche zu vergleichen. Es lag eben hier der besondere Umstand vor, daß in diesen alten Gemeinden der Anglikanismus auf den Lutheranismus nur aufgepfropft war und daß das Herz dieser Tamulenchristen immer eine besondere Zuneigung zu ihrer Mutterkirche hatte.

3. Gegenüber der Beschuldigung schneller Aufnahme führen sie solche Fälle an, wie den von Tiruweiar, wo die Bittsteller, die schon 1849 ihr erstes Gesuch an die Konferenz gerichtet hatten (S. 249 f.), erst nach vielen eingehenden Untersuchungen und langer Erprobung aufgenommen wurden. „Wir sammelten alle mögliche Zeugnisse und konnten schließlich ihre dringenden Bitten nicht abschlagen (1851). Wenn wir in Tandschäur einen oder mehrere Unwürdige aufnahmen, so kam das nur daher, daß Herr Missionar Pope jede Auskunft über Applikanten verweigert hat." Wie ungerecht sind darum die ehrenrührigen Beschuldigungen der „rivalry" (Rivalität). Die S. P. G. sollte die letzte sein, die solche Anklagen ausspricht, da sie ja fast aus allen protestantischen Gemeinschaften nicht bloß Laien, sondern auch Geistliche aufgenommen und sie noch obendrein ordiniert hat.

4. Gegenüber der Verdächtigung ihres Protestantismus und der Behauptung, daß sie nicht die Nachfolger der alten Missionare seien (unter Hinweis auf deren Ordination durch dänische Bischöfe), weisen sie darauf hin, daß die Ordination, die Schwartz in Dänemark empfing, tatsächlich eine ganz andere sei als die anglikanische, denn die dänischen Bischöfe seien ja ursprünglich von Bugenhagen ordiniert, Schwartz wie alle anderen lutherischen Missionare sei auf das lutherische Bekenntnis verpflichtet

worden — das sei das Entscheidende. Er habe auch immer lutherisch gelehrt und amtiert, wenn er auch bei den Europäern aus Not und Liebe die englische Liturgie gebraucht habe. Bei den Tamulen habe er immer das Trankebarer Ritual gebraucht, welches eine Übersetzung des dänischen Rituals von Bugenhagen sei. Er brauchte mit Vorliebe den lutherischen Katechismus in seinen Unterweisungen. Damals konnte man unter den Tamulenchristen von Lehrunterschieden ganz absehen, weil es unter den tamulischen Protestanten keinen Konfessionsunterschied gab,

5. Gegenüber dem Vorwurf, daß sie „Konsubstantiation im heiligen Abendmahl" lehren, weisen sie hin auf Joh. Gerhard, der dieses monstrosum dogma ausdrücklich verworfen habe. „Wir lehren nur eine sakramentale übernatürliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi unter Brot und Wein. Da die englische Kirche diese leugnet, so können wir uns nicht mit ihr vereinigen. Unsere Lehre ist genau dieselbe, wie die der alten Väter und der lutherischen Kirchenlehrer."

Sie schließen mit der Versicherung, daß ihnen viel daran liege, daß ihre Kollegen in der S. P. G. doch nicht bloß Anerkennung ihrer Ansprüche und Kirchenzucht verlangen, sondern daß sie sich zu freundlichen Verhandlungen und einem gegenseitigen Vergleich verstehen möchten.

50. Der wesleyanische Missionar Walton in Jaffna (Nord-Ceylon) sagte: „Wir (Jaffna-Missionare) sind überzeugt, daß irgend ein Versuch, die höheren Kasten zu zwingen in den Häusern der niederen zu essen und mit ihren Töchtern ihre Kinder zu verheiraten, verhängnisvolle Folgen haben würde." Report of the South India Conference 1858 p. 293.

In den von dem Bischof Gell von Madrás 1867 eingeforderten Gutachten der anglikanischen Missionare und eingeborenen Pastoren der S. P. G. und der C. M. S. in der Madrás-Präsidentschaft, die als Manuskript for private circulation only (vertraulich) gedruckt wurden, sprachen sich nicht weniger als 15 der erfahrensten Männer gegen das Probeessen aus als eine ganz „verfehlte Maßregel", „zur Heuchelei führend", „ohne einen Nutzen und Erfolg mit bezug auf die Kaste", als schädlich, „wenn durch Kirchenzucht eingeschärft, ists Priestertyrannei", „ein Gesetzesjoch" usw. Der gelehrte Missionar Kennet (S. P. G. in Madrás) erklärt, daß er nie einen seiner eingeborenen Gehilfen zu einem Probeessen gezwungen habe. Er habe starkes Mißtrauen gegen alle Gesetzgebung in betreff der Kaste. Missionar Caldwell (S. P. G. in Tinnewēli) weist darauf hin, daß diese Maßregel Uneinigkeit unter den (englischen) Missionaren hervorgerufen habe. Speechly und andere Missionare in Cotschin und Trawankor sagen, daß es ein Ding der Unmöglichkeit sei, für jetzt die unter ihrer Pflege stehenden syrischen Christen, welche eine Kaste bilden, mit den auf tiefster Stufe stehenden Pullayer-Christen sozial zu vereinigen. Man könne sie noch nicht einmal in einem Gottesdienstlokal versammeln, obgleich ihre Bethütten oft nur einige 100 Ellen weit voneinander entfernt seien. Hier Zwang anwenden, hieße den völ-

ligen Ruin der Gemeinden herbeiführen. Hallesche M.-Nachr. 1877, 60ff. und 65ff.

Infolgedessen ist in diesen Missionen das Schau- und Probeessen der Missionsbeamten zum größten Teil wieder eingestellt worden.

51. Ochs' Denkschrift, 69 Seiten in Großoctav, datiert Mölln, den 5. August 1856, trägt den Titel: „Wie verhält sich die Kaste in Indien zum Christentum und insonderheit zum christlichen Lehrstande?" Dem Hochwürdigen Missionskollegium mitgeteilt zu gütiger Beachtung von C. Ochs. Motto: Joh. 17, 20. 21.

Wir können hier von ihr nur wenige Stellen mitteilen. Die eingeklammerten Bemerkungen und Fragezeichen sind von uns.

1. Von der Kaste der Heiden: Die Kaste hängt von der Geburt ab (nur?). „Grundidee derselben ist Reinhaltung und Gesunderhaltung der verschiedenen Stämme, dieser aber geht eine religiöse Idee voraus" (geschichtlich ists umgekehrt), „welche der Hauptgesichtspunkt ist, von dem aus sie aufgefaßt werden muß. Die Geschiedenheit der Stämme oder „die Kaste" (im ersten Satz war sie etwas Konkretes = Stamm, hier ist sie etwas Abstraktes = Kastenunterschied! Die Vermengung beider Begriffe macht vieles hier wie in anderen Darlegungen unklar, S. 303) — die Kaste „muß deshalb beobachtet werden, weil für die Seelen der Vorväter die Totenopfer gebracht werden müssen, ohne die sie in ihrer Wanderung nicht weiter könnten und aus dem Himmel zur Hölle sinken würden. Diese Totenopfer können aber nur von reinen Kasten dargebracht werden, und reine Kasten sind solche, die sich unvermischt erhalten" . . . „Diese ganze Anschauung hängt also mit der Idee von der Seelenwanderung zusammen. Damit ist der religiöse Charakter der Kaste gegeben, und richtig ist der Satz: Für den Hindu existiert Religion und Sitte nur in der Form der Kaste, mit der sie unauflöslich verbunden ist." „Kastenverderb ist Verderbung der Religion" . . . Aus dem Bewußtsein der Geschlechtsreinigkeit hat sich der Kastenstolz entwickelt. Zweigeborene oder aus Gott (?) Wiedergeborene nennen sich die drei obersten Kasten usw. Der Paria ist dem Sudra unrein, ebenso der Europäer, der die Geschiedenheit der Stämme nicht beachtet (also hauptsächlich doch nur deshalb, weil er vom Paria gekochte Speise genießt) . . .

Bewahrung der Kastenreinheit ist dem Hindu das höchste Sittengesetz. Für andere Sünden (gegen das sittliche Gesetz) gibt es Sühne, für diese (Sünden gegen die „Kastenmoral") nicht (??). Ausgenommen sind nur die Büßer (Gnāni und Sanjāsi). Diese können essen, was sie wollen und von wem es komme, und doch werden sie als Heilige verehrt usw. Die Kaste hemmt jede freie Entwicklung... Seit 1844 hat die englische Regierung ihre Akkommodation an die Kastensitte aufgegeben. Die Parias machen schon von ihren Rechten Gebrauch. Sie sind nach Dr. Bower „ein gedeihendes und gehobenes Geschlecht" (?).

2. Von der Kaste unter den Christen. Ein Heide, der seine Religion aufgibt, verliert in den Augen seiner Landsleute seine Kaste. Sollte man nun nicht meinen, daß auch die Christen ihre Kaste mit ihrer

Religion für verloren achten und aufgeben? Ja, so ists in Bengalen und in anderen Missionen.. aber unsere Sudrachristen wollen mit unseren Pariachristen keine Gemeinschaft machen, d. h. diese als zu ihrer Brüderschaft gehörig nicht anerkennen. Nicht das Totenopfer veranlaßt dies — „die meisten von den Christen, wenn nicht alle, halte ich von diesem heidnischen Aberglauben für frei" — sondern der Geburtsstolz und die falsche Scham vor den Heiden. (Daraus müßte man doch folgern, daß die Kaste bei den Christen, „die vom Aberglauben der Seelenwanderung frei sind," gar keine religiöse Bedeutung mehr habe. Spätere Aussagen nach Ochs stehen damit in Widerspruch: M.-Bl. 1861, 90 ff.) Dies hindert sie, mit den Parias Gemeinschaft zu machen, weil sie von allen als unrein und gemein angesehen werden . . . Es möchte schwer sein zu sagen, ob sie diese Unreinheit bloß für eine physische oder für eine unmoralische ansehen. (Ochs neigt zu letzterer Ansicht.) Für den Sudrachristen existieren leider auch Religion (?) und Sitte vielfach nur in der Form der Kaste. — Natürlich ist Ochs auch gegen die Aufnahmen aus der englischen Kirche, die er „mit seltenen Ausnahmen" auf die Kaste zurückführt. Nur „der Auswurf derselben" sei uns zugeführt worden. — Mit der Kaste werden weder Sudra noch Paria bürgerlich gedeihen. Bildung einer Korporation gegenüber den Heiden, freier Spielraum usw. kann allein unseren Gemeinden aufhelfen. (Also auch Zwischenheirat?) ... Es ist deßhalb nicht genug, daß die Christen zusammen kommunizieren, sie müssen auch zusammenessen. Es gibt keine Brüderschaft in der Welt, deren Glieder nicht miteinander essen. Sudras und Parias werden nie eine Gemeinde bilden, solange sie nicht wirkliche Tischgemeinschaft üben . . . Mit unseren Christengemeinden stehts jämmerlich. Kein Wehen des Geistes macht sich bemerkbar in ihnen. Es gibt wohl einzelne aufrichtige Seelen, die deshalb auch unter dem Kastenbann seufzen, aber im ganzen sind unsere Gemeinden tot . . . Sind die europäischen Missionare weg, so wird alles verwehen wie Flugsand. (In einer Randbemerkung hierzu sagt Graul, daß es auch in Gemeinden in- und außerhalb Indiens, wo es keine Kaste gibt, nicht besser stehe) . . . Zwar will er den Christen als Schwachen das gemeinsame Essen mit Parias nicht auferlegen, wohl aber sollen die zu Ordinierenden und auch die Katecheten den Anfang mit dem gemeinsamen öffentlichen Essen mit den Missionaren machen, um damit vor ihrer Ordination, bezw. Anstellung öffentlich zu bezeugen, daß sie die Kaste gebrochen haben. Diese Ausführung gehört schon dem 3. Teil seiner Schrift an, worin er die Frage, ob ein Eingeborener, der die Kaste hält, ordiniert werden solle, bespricht und den Hergang der Verhandlungen mit Nallatambi und mit dem Miss.-Kollegium näher darlegt.

52. Schwarz' Votum umfaßt 108 Quartseiten. Darin kommt Ochs gegenüber das gereifte geschichtliche Urteil, die Pietät für die Tradition der halleschen Väter, der weite Blick eines lutherischen Theologen zum Ausdruck, wenn man auch hier und da den scharfen Blick für vorhandene Schäden vermissen dürfte. Doch bei dieser prinzipiellen Erörterung kam es gar nicht auf solche einzelne Fälle, sondern lediglich auf die rechte Gesamtauffassung an.

Schwarz vermißt bei Ochs die Gründlichkeit der Darstellung, deren Mangel nicht durch dreiste Behauptungen und Anekdoten ersetzt werden könne. Wenn Ochs z. B. sagt, daß unter dem Einfluß der Kaste alles in Indien erstarrt sei, so könne man fragen: wo sind denn die Fortschritte bei den kastenlosen Stämmen in Indien oder bei den Buddhisten? Sieht man die Kaste an als unauflöslich mit der heidnischen Religion verbunden, so muß man sie (auch bei den gewöhnlichen Christen) mit Stumpf und Stiel ausrotten als ein Teufelswerk. Das ist aber reformierte und nicht lutherische Anschauung von der Volkssitte. Die Herleitung der Kaste von den Totenopfern ist etwas ganz Neues. Unzutreffend ist Dr. Bowers Urteil über die Parias. Die Sudras bilden den Kern des Volkes. Sie sind viel strebsamer und ehrlicher als die Parias. M.-Bl. 1856, 188 ff.

In bezug auf die Kaste unter den Christen bemerkt er, daß ein zum Christentum übertretender Hindu trotz des Kastenausschlusses der bigotten Heiden seine bürgerliche Stellung doch nicht verliert (falls er nur äußerlich die Kastensitte noch beobachtet). Unsere Sudrachristen wohnen mitten unter den Heiden und werden von diesen als gleichberechtigte Bürger anerkannt, besucht, eingeladen 2c. Kohlhoff schrieb an Bischof Heber: Gegenwärtig begegnen die Heiden unseren Christen aus hohen Kasten mit mehr Respekt als früher, besonders wegen ihrer hohen Ämter, die einige inne haben. Dies dient auch mit dazu, dem Christentum unter den Heiden mehr Ansehen zu verschaffen ... — Unser von Gott uns zugewiesener Beruf ist, auf dem Grund der Väter weiter zu bauen. Der englische Miss. Brotherton schrieb mir 1848 folgendes (übersetzt): „Ich habe die größte Liebe und Zuneigung zu Ihnen und Ihrer Mission und die größte Hochachtung vor den alten Missionaren. Der Arbeitsplan (Method) derselben war richtig". Die Kastensitte ist eine Sache der Reinlichkeit.

In bezug auf die Übertritte bezeugt Schwarz, daß er die Regeln der Mission aufs strengste innegehalten (freilich mit Ausnahme der Beisteuer. D. V.) und niemand, der nur um der Kaste willen zu ihm kam, aufgenommen habe; er habe sie vielmehr nur auf ihr Bekenntnis zur lutherischen Kirche oft erst nach jahrelanger Probezeit aufgenommen. Den Ausdruck: „Auswurf" weist er als eine Verleumdung zurück und beruft sich dabei auf die Urteile der engl. Miss. Brotherton und Rodgers, die die in Madrás Ausgetretenen öfters die „flower" (Blüte) der dortigen Christen genannt haben. Wenn die Kaste das Aufkommen unserer Gemeinden hindert, so wird man wohl erwarten dürfen, daß die kastenlosen Gemeinden sich in einem blühenden Zustande befinden. Welche Liebe, welche Einigkeit des Geistes herrscht aber da? Welche Mittel zur Selbständigkeit? Unsere verlästerten Gemeinden brauchen in keinem Punkte jenen anderen zu weichen (Graul bemerkt hierzu: „Sehr wahr"). Er weist zum Beweis dafür hin auf die Kirchensteuern in Trankebar und Poreiar seit 1849 und besonders in Madrás.

Wir sind nicht berufen, eine neue Ständeordnung zu schaffen. Es ist falsch zu meinen, daß es nur eine, und zwar eine ziemlich radikale Ständeordnung gebe. Da wird das Christentum mit weltlichem Wesen vermengt. Wenn für eine Gemeinde gemeinschaftliches Essen wirklich notwendig sein soll zur Gemeinschaft, so kommen wir zum Sozialismus. Gemeinschaft der Heiligen ist bei Ochs fast so viel als Tischgemeinschaft. Dann müssen aber alle Christen auch mit einem „Tôdti" (Ausfeger geheimer Örter — niedrigste Kaste) essen. Das tut auch in der englischen Mission niemand. Der Genuß einer Tasse Thee gibt uns

keine Garantie, daß ein eingeborener Prediger sein Amt treulich ausrichten werde . . .

Chr. Fr. Schwartz hatte nur Sudraköche, wie alle damaligen Missionare; er aß nie Rindfleisch und lud nie Europäer zu sich ein. Die ersten Landprediger Aaron u. a. aßen nie mit Missionaren zusammen, und diese verlangten es auch nicht. Die späteren Landprediger tranken zuweilen eine Tasse Thee im Hause des Missionars, wenn sie in Geschäften hinkamen. Aus der Küche Kohlhoffs in Tandschaur wurden täglich an arme kranke Christen Suppen und kräftige Speisen verabreicht.

Ich verkenne die Mängel unserer Gemeinden nicht, aber der Herr hat sein Werk und sein Häuflein unter ihnen. Der Zustand der engl. Gemeinden in Tinnewēli ist nach dem Jahresbericht der S. P. G. 1855 und Dr. Caldwells Urteil nicht besser (Graul, Reise V, 293). Unsere Gemeinden sind Ochs viel zu wenig bekannt, als daß er ein Urteil über sie ablegen könnte. Er lebt in Majaweram nur für sich und sein Werk. Seine Denkschrift zeigt keine Liebe gegen die Eingeborenen und gegen seine Mitarbeiter. Sie ist kein Baustein zum Heiligtum Gottes. —

Kremmer und Ouchterlony schlossen sich Schwarz' Darstellung an.

Letzterer erzählt u. a., daß der alte Poet Wedanájachen in Tandschaur, ein Glied der englischen Mission, einmal den kastenstürmenden englischen Missionaren zugerufen habe: „Ihr neuen Missionare seid gesandt, um Menschen zu fischen. Was tut ihr aber? Ihr seid beflissen, die Fische, die unsere Väter gesammelt haben, zu plagen, aber welche neue Fische habt ihr gefangen?"

Appelt, obwohl zur Partei von Ochs gehörend, erklärt doch ausdrücklich, daß er das harte Urteil, das Ochs über die luth. Christen gefällt habe, nicht in allen Stücken unterschreibe, nur im allgemeinen müsse er Ochs zustimmen. Es gibt schon eine Anzahl (Sudra-) Christen, besonders solche, die von hier in Handelsgeschäften nach Mauritius u. a. O. gegangen und nun innerlich frei geworden sind vom Banne der Kaste und nur um ihrer Verwandten willen (in Trankebar) die Kaste mithalten. „Ich bin entfernt zu behaupten, daß der Übertritt zu unserer Kirche nur der Kaste wegen erfolgt sei" . . .

53. Der Inhalt dieser Schreiben an das Kollegium bietet neben manchem Verkehrten (so z. B. schreiben die Poreiarer Christen, daß es eine unverbrüchliche Ordnung sein müsse, daß den Sudrachristen bei dem heil. Abendmahl der Vortritt gewährt werde(!)) doch auch vieles Treffliche. Die Trankebarer Familienväter versichern z. B. das Kollegium, daß sie durch den Unterricht des Evangeliums längst gelernt hätten, ihre Pariabrüder nicht als unrein anzusehen, da sie doch mit ihnen aus einem Kelche, an einem Altar, in einer Kirche und in einer und derselben Feier trinken. Es liege ihnen nur daran, daß die alten Ordnungen in der Kirche und beim heil. Abendmahl, die schon von den alten Missionsvätern eingeführt worden und die selbst den Parias ganz unanstößig seien, jetzt nicht durch neue Gesetze geändert werden, wodurch die Gewissen beschwert, die Schwachen geärgert und die Gemeinden verwirrt werden, wie man das bei den Engländern sehen könne. Darum „bitten wir mit Tränen, unsere Schwachheit zu schonen und uns kein neues Joch aufzulegen" . . . .

54. D. Münkel schrieb im „Neuen Zeitblatt“ 1857, Nr. 46: „So lange die Kastenunterschiede von der engl. Regierung respektiert werden und anerkannte Berechtigung im bürgerlichen Leben haben, wird die Mission sich darauf beschränken müssen, ihnen die heidnischen Wurzeln in den Gemütern abzugraben, aber ihre bürgerliche Bedeutung stehen zu lassen. Sie hat nicht die Aufgabe zu revolutionieren.“

Und Mündmeyer schrieb ans Kollegium: „Die Konsequenz des Kastenbruchs, den Ochs verlangt, ist der bürgerliche Tod . . . Will man die Kaste im englisch-pietistischen Sinne bearbeiten, so muß man sich auf einen Konventikel beschränken.“

55. Der äußere Aufbau der Station „Bethanien“ ging unter Ochs' geschickter Leitung rasch von statten. Man machte mehrere Jahre lang viel Rühmens von dem „Aufblühen der Station“. Aber danach stellte es sich heraus, daß dem Werke die innere solide Fundierung fehlte. Es war vieles nur ein Ergebnis einer künstlichen Mache.

Im Jahre 1863 schloß sich Ochs der von Dr. Kalkar geleiteten Dänischen M.-Gesellschaft (gegründet 1821) an und gab dadurch mit den Anstoß zur Gründung einer dänischen Mission teilweise in unmittelbarer Nähe der Leipziger Stationen. Der dänische Missionssekretär Løgstrup[1]) stellt in seiner dänischen M.-Geschichte die Verbindung seiner Gesellschaft mit Ochs, mit dem es zu „keinem rechten Zusammenleben kam, als einen Fehler“[2]) dar.

Er sagt u. a.: „Ochs war in seiner Weise ein tüchtiger Missionar, aber zugleich sehr rechthaberisch“ („stridig“) . . „Die Schattenseite bei ihm war seine Unbeugsamkeit . ., es fiel ihm schwer, sich einer Oberleitung zu unterwerfen, ebenso sich zu denen, die er leiten sollte (den jungen dänischen Missionaren), richtig zu stellen. Dazu kam, daß er ein Deutscher war, und es war ja in dem für Dänemark so traurigen Jahre 1864, als er Missionar der Gesellschaft wurde. Dies alles zusammen brachte ihm selbst, den dänischen Missionaren und der Direktion viele Unannehmlichkeiten“ (Historie, S. 36, 45, 94 ff.).

Aus diesem Grunde wünschte die Gesellschaft schon im J. 1870 das Verhältnis mit ihm zu lösen und traf, als Ochs deshalb wieder nach Dänemark gereist war, mit ihm im Juli 1872 das Übereinkommen, daß er mit vollem Gehalt und Pensionsberechtigung für sich und seine Frau aus dem dänischen Missionsdienst ausscheiden, nun in Bethanien selbständig weiter arbeiten, aber das Eigentumsrecht dieser Station der Dänischen M.-Ges. rechtsgültig übertragen solle (Historie, S. 53).

Bald darauf kam es auch zur Trennung zwischen Ochs und Schütze wegen der oben S. 345 erwähnten Lehrdifferenz, die ersterem aber nur zur Ehre anzurechnen ist (M.-Bl. 1875, 75 f.). Ochs starb am 11. Nov. 1873, und es war wie ein friedlicher Abschluß langjährigen Streites, daß ein Leipziger Missionar (Schäffer aus Kudelur) ihn in Pattambākam begrub (M.-Bl. 1874, 15 f. 229 f.).

Auf die unerquicklichen Streitigkeiten zwischen mehreren Gemeindegliedern und den dänischen Missionaren, die bald nach Ochs' Tode auf der Station ausbrachen und beinahe den Ruin der dortigen Gemeinde zur Folge hatten, sei zum Schluß nur kurz hingedeutet (Vergl. M.-Bl. 1875, 76 ff.).

---

[1]) P. Løgstrup, Missionssekretär, Det danske Missionsselskabs Historie i 80 Aar, Kjöbenhavn 1901. [2]) Hannov. M.-Bl. 1902, 32.

Es handelte sich dabei um das Eigentumsrecht der dänischen Mission an dem Grund und Boden in Bethanien. Als Ochs' Nachfolger, Missionar Pedersen, dies gegenüber den Gemeindegliedern, die sich fast sämtlich auf dem Missionsgrunde angesiedelt hatten, geltend machen wollte, machten mehrere von ihnen einen Aufruhr und bedrohten den Missionar in so gewalttätiger Weise, daß dieser gerichtliche Hilfe gegen sie anrufen mußte. Infolge dieser ärgerlichen Auftritte, die den völlig entmutigten Miss. Pedersen zur sofortigen Heimkehr veranlaßten, schrieb sein Nachfolger, Miss. Andersen: „Der Grund" (in Bethanien) „ist zerstört, die gute Sache ist zum Spott geworden und der Name des Herrn wegen der Unzucht und Ruchlosigkeit der Christen unter den Heiden verhöhnt worden." Und die dänische Missionsleitung fügte hinzu: „Die Zukunft dieser Station ist so sehr gefährdet, daß wir ihr nur mit sehr geringen Hoffnungen entgegensehen können." Die Zahl der Christen ging nach Ochs' Tod sehr zurück. Schütze schrieb, die Station sei infolge der Lehre vom „freien Willen" eine „verlassene und wüste Stätte" geworden. Deshalb wurde im J. 1898 der Sitz des dänischen Missionars von dem verödenden Bethanien (Pattampākam) nach dem nahen Städtchen Nellikuppam verlegt.

56. Die Brüdergemeinde hat in neuester Zeit diese Bestimmungen etwas modifiziert. In ihrem „General-Synodalverlaß" von 1899 heißt es in § 104: „Betreffend die Taufe Erwachsener gilt es als Regel, daß solche, die in polygamen Verhältnissen leben, zur Taufe nicht zuzulassen sind. Jedoch steht es der Miss.-Direktion frei, mit den Provinzialbehörden über gewisse Fälle (z. B. bei erweckten und bekehrten Frauen, denen die Lösung des polygamen Verhältnisses unmöglich ist) besondere Vereinbarungen hierüber zu treffen."

57. Die erste Streitschrift trägt den Titel: Die Lutherische Mission und die Kaste in Ostindien. In Übereinstimmung mit mehreren seiner Amtsbrüder herausgegeben von A. Moraht, P. prim. von Mölln in Lauenburg. 50 S., 1859. Rostock.

Diese Schrift enthält eine Beleuchtung des Kastenstreites ganz im Ochs'schen Lichte, wobei auf die Handlungsweise des Miss.-Kollegiums die dunkelsten Schatten fallen.

Die 2. Schrift: Notgedrungene Erklärung auf die im Leipziger M.-Bl. 1860, Nr. 15 gegen mich erneuerten Anklagen von C. Ochs, ev.-luther. Missionar. Herausgegeben von A. Moraht, P. prim. in Mölln. 24 S. Rendsburg 1860.

Diese Schrift beschränkt sich auf Ochs' Beantwortung der von Dir. Hardeland gegen ihn (im Miss.-Bl. 1860) erhobenen Anklagen, in welcher sich aber Ochs bedeutende Blößen gibt. Es handelt sich hier fast nur um persönliche Sachen.

3. Zu gleicher Zeit gab Ochs noch eine dritte Streitschrift heraus: Die Kaste in Ostindien und die Geschichte derselben in der alten luth. Mission. 84 S. Rostock 1860.

Diese Schrift versucht eine historische Begründung seiner Ansicht und eine Widerlegung des Vorwurfs, daß er völlig mit der alten Halleschen

Mission gebrochen habe — was ihm aber nur insofern gelingt, als er das Meiste unter eine schiefe Beleuchtung stellt. Seine 1862 von Schütze herausgegebenen „Zeugnisse" beweisen das gerade Gegenteil, daß er nämlich mit den Engländern viel mehr übereinstimme als mit den alten halleschen Vätern.

58. Von Lehrer G. Schützes Schriften seien erwähnt: 1. Verteidigung des Miss. Ochs und seiner Sache im Kastenstreite wider das Missionskollegium zu Leipzig, das Komitee des Sächs. Hauptmissionsvereins und einige Pastoren und Missionare. 120 S. Dresden. Blochmann. 1861.

2. „Mein letztes Wort in Sachen des traurigen Kastenstreites" von Gottlob Schütze, Dresden 1861.

3. Zeugnisse zur ostindischen Kastenfrage. Gesammelt von C. Ochs und zum Druck befördert von G. Schütze, 48 S. 1862.

4. Blicke in die Geschichte der Zustände der Mission mit und ohne Kaste. Ein Aufruf zum Kampfe für die Wahrheit usw. Von dem Komitee des Ev.-luth. Vereins für Mission ohne Kaste in Dresden. 48. S. 1870.

Nur auf die in den obigen ersten Schriften von P. Moraht ausgesprochenen Anklagen hat Direktor Hardeland im M.-Bl. 1860 und 1861 geantwortet, und gegen Schütze hat D. Besser eine „Erklärung" im Missionsblatt 1861, Nr. 9, Beilage, veröffentlicht. Sonst hat das Kollegium diese Schriften keiner Entgegnung gewürdigt.

59. „Allgemeine Grundsätze der Ev.-luth. Mission zu Leipzig."

(M.-Bl. 1851, 357 f.).

§ 1. Die Ev.-luth. Mission in Leipzig ... erkennt als die einzige Grundlage ihrer Tätigkeit für die Mission das Bekenntnis der Ev.-luth. Kirche, und leitet daraus ihren Charakter als einer kirchlichen Mission ab.

§ 2. So wenig nun das Recht unserer Mission und die Machtvollkommenheit ihres Zentralorgans (des Missions-Kollegiums) als solchem auf dem Grunde kirchlich geordneter Amtsberufung und Einsetzung ruht, ebensowenig kann sie ihre kirchliche Selbständigkeit und Berechtigung erst von der Legalisierung durch landeskirchliche Auktorität oder ein etwa zukünftiges Zentralorgan der Kirche lutherischen Bekenntnisses abhängig machen und sich in Ermanglung dessen mit der Eigenschaft einer gemeinsam steuernden und gemeinsam arbeitenden Privatgesellschaft begnügen.

§ 3. Obgleich vielmehr unser Recht einzig und allein gegeben ist in unserer Bekennerpflicht, so begründet doch eben diese unseren Anspruch: Mission der Ev.-luth. Kirche zu sein, so lange und so weit diese Pflicht von der Kirche in ihrer Gesamtheit nicht erkannt und ihre Ausübung von deren ordnungsmäßigen Organen nicht in die Hand genommen wird.

§ 4. Aus diesem Grundsatz unserer Mission ergibt sich als unmittelbare Folge für ihre nächste innere Gestaltung, daß alle Arbeiter und Lehrer, die von uns in die Heidenwelt ausgesendet werden, nach dem Bekenntnis der luth. Kirche geprüft und auf dasselbe verpflichtet sein müssen, so gewiß als das Bürgerrecht in der heimatlichen Arbeit für unsere Mission, d. h. das Recht, Deputierte zu unseren Generalversammlungen zu wählen, nur solchen Vereinen zugestanden werden kann, die auf dem Grunde des Bekenntnisses ruhen.

§ 5. Auf derselben Grundlage ruht der kirchliche Charakter unserer Ämter. Wie nämlich die Verpflichtung auf das Bekenntnis unsere Missionare und Lehrer in der Heidenwelt aus dem Kreise bloßer Diener und Arbeiter einer Privat-

gesellschaft heraushebt, so treten dieselben andrerseits zu dem Kollegium, aus dessen Händen sie die Berufung zu ihrem Amt, und zwar als eine Berufung auf Grund des kirchlichen Bekenntnisses empfangen haben, in das Verhältnis einer Abhängigkeit, die nichts weniger ist als bloße Verantwortlichkeit für anvertraute Gelder und Gaben, vielmehr wesentlich dieselbe Unterordnung fordert wie Patronat und Aufsichtsbehörde im kirchlichen Organismus der Heimat, vermöge dessen dem Kollegium nicht nur die Beurteilung ihrer Amtsführung nach Lehre und Wandel, sondern auch die Oberleitung aller Gemeindeangelegenheiten innerhalb des von ihm bestimmten Amtskreises zusteht.

§ 6. Indem wir endlich alle unsere Arbeit im Gehorsam der e i n e n Regel und Richtschnur des kirchlichen Bekenntnisses treiben, haben wir dabei nicht nur im allgemeinen den Segen im Auge, der allein der lauteren Predigt des Wortes und dem schriftgemäßen Gebrauch der Sakramente verheißen ist und folgen kann, sondern zugleich die besonderen Gefahren und Irrtümer in der Missionsweise anderer kirchlicher Gemeinschaften, von denen unsere Mission überall umgeben und zeitweise bereits innerlich bedroht gewesen ist. Unser kirchliches Bekenntnis ist der königliche Weg der Wahrheit, auf welchem unsere Missionare die lautere Mitte zu halten haben zwischen der römischen Missionspraxis einerseits, welche zur Erlangung ihres höchsten Zieles, der Zahlvermehrung ihrer Kirchenglieder, neben und über der einfachen Heilspredigt auch die Mittel einer die Sinne blendenden Kultuspracht und reichlicher, die Armut anlockender Barmherzigkeitswerke aufbietet — und den Irrtümern und Mißbräuchen der verschiedenen Missionsgesellschaften reformierten Bekenntnisses auf der anderen Seite, namentlich der baptistischen Geringschätzung des Tauffakramentes und der ungestümen Bekehrungswirksamkeit der Methodisten, wie nicht minder der weltförmig bequemen Repräsentationssucht der englisch-bischöflichen Kirche.

60. Statistische Tabelle der Ev.-luth. Mission in Indien. 1847—1860.

Jahre	Stationen.	Ortschaften.	Heidentaufen.	Aus anderen Konfessionen Aufgenommene.	Seelenzahl.	Schulen.	Schüler.	Missionare.	Kandidaten.	Lehrer, Katecheten und Leser.
1847	?	?	137	?	1765	27	?	7	—	54
1848	5	?	288	400	?	?	?	8	—	55(?)
1849	6	70	320	28	2813	18	706	8	—	56
1850	6	77	154	81	2957	26	833	6	2	57
1851	6	92	189	100	3080	29	874	6	2	62
1852	6	105	68	371	3426	30	890	6	2	72
1853	6	116	107	132	3568	34	1041	6	2	70
1854	6	129	723	94	3895	34	915	8	2	76
1855	6	142	115	258	4166	38	1031	9	2	83
1856	8	163	127	421	4602	45	1100	9	2	104
1857[1])	?	?	ca. 120	ca. 160	?	?	?	?	2	?
1858	9	179	128	139	4661	47	1237	13	2	106
1859	10	165	115	236	4604	46	1026	9	2	108
1860	9	178	185	181	4846[2])	42	1047	8	Ldpr. 2	111
			Sa. 2776	2601						

[1]) Keine Statistik eingesandt (M.-Bl. 1859, 243.) [2]) Kommunizierte (1860) 3968.

61. Zum Verständnis dieses Aufruhres bemerken wir folgendes: Der Tamule liebt es nicht, beim Essen von Fremden beobachtet zu werden, am wenigsten von Leuten niederer Kaste. Darum hungert er auf der Reise lieber, als daß er im Eisenbahnwagen vor anderen ißt, und draußen auf der Wanderung setzt er sich beim Essen, wobei ihm die Hand Gabel und Löffel ersetzen muß, am liebsten abseits oder macht sich aus seinem Oberkleid einen ihn deckenden Vorhang, nur um ungesehen essen zu können. Die Knaben aus Tandschaur waren nicht aus einer Kostschule nach Trankebar gekommen, sondern direkt aus ihren Familien, welche infolge des Kastensturmes, den sie in der englischen Zeit mit durchgemacht hatten, immer noch sehr mißtrauisch und leicht erregbar waren.

Man hat Stählins Nachgiebigkeit für sehr unpädagogisch erklärt. D. Warneck (Missionslehre III, 1; S. 316) findet bei aller Anerkennung heiligen Seelsorgerernstes hierin eine fast über die Grenzen gehende äußerste Schonung des Kastenvorurteils. Aber wer die Verhältnisse genau kennt, kann darin nur eine weise Mäßigung erblicken. Stählin hatte nur die Wahl zwischen zwei Möglichkeiten: entweder strenge Durchführung der von ihm zuerst befohlenen, der europäischen Sitte angepaßten Speiseordnung, und damit Verzicht auf alle Schüler aus den besseren Sudrafamilien, eine Schule nur für Parias und für wenige verarmte Sudras — oder ein wenig Nachgiebigkeit in einem äußeren, unwesentlichen Stück, und damit die Möglichkeit, auch aus der Elite der Sudrachristen einen Stamm tüchtiger eingeborener Gehilfen zu erziehen. Die meisten englischen Missionare in Südindien haben den ersten Weg betreten; und der Erfolg hat gezeigt, daß sie fast nur Gehilfen aus den niederen Volksklassen gewinnen konnten. Infolgedessen ging z. B. das von dem Missionar D. Bower geleitete Seminar der S. P. G. in Wediarpuram bei Tandschaur ein. Die Trankebarer Missionare haben den zweiten Weg betreten und dadurch manche Elite-Leute ins Seminar bekommen, die ihnen besonders als tamulische Pastoren und Katecheten wertvolle Dienste geleistet haben. Solche Männer haben auch Zutritt zu den Häusern vornehmer Tamulen, sogar der Heiden. Der Verfasser besuchte einmal den vornehmsten Mann einer Stadtgemeinde der S. P. G.-Mission, einen reichen und ernsten Christen; da fand er den Katecheten dieser S. P. G.-Gemeinde draußen in der Veranda des Hauses sitzend, denn man sah es nicht gern, wenn dieser aus niederer Kaste stammende Mann in das Innere des Hauses kam. War in diesem oder einem ähnlichen Hause eine Familienfeier, so rief man zu derselben lieber einen lutherischen Katecheten, damit er das nach alter Sitte dabei übliche Gebet im Hause spreche. Das geschah dort so lange, bis der Verfasser dahinter kam und seinem Katecheten dieses Eingreifen in ein fremdes Amt untersagte.

Zum Schluß sei noch erwähnt, daß, nachdem sich in Trankebar die Gemüter beruhigt hatten, in der Seminarkostschule sowohl die spanische Wand als der Vorhang im Eßzimmer gefallen ist (M.-Bl. 1897, 89 f.).

62. Von den sonstigen tamulischen Schriften der alten Missionare und Tamulenchristen erwähnen wir noch: Walther, Gespräch

zwischen einem Christen und einem Muhammedaner 1728 (eine Widerlegung des Muhammedanismus); Chr. Fr. Schwartz, Dialog zwischen einem Heiden und einem Christen (Widerlegung des Heidentums), auch in die mahrattische Sprache übersetzt. B. Schultze übersetzte ins Tamulische Arndts Paradiesgärtlein, der dänische Dollmetscher Chr. Daniel Püllei Bogatzkys Schatzkästlein und H. Müllers Erquickstunden; Gericke John Bunyans Pilgerreise. Dazu mehrere Traktate, Flugblätter von Fabricius u. a. Alle bedeutenderen Sprachkenner unter jenen Missionaren haben sich auch durch ihre grammatikalischen und lexikographischen Arbeiten verdient gemacht. Wir erwähnen nur Ziegenbalg, der eine Grammatica Damulica verfaßte (1716 in Halle gedruckt), ferner ein tamulisch-deutsches Prosalexikon mit 40 000 Wörtern (1712) und ein Lexikon der poetischen Sprache mit 12 000 Wörtern; dann Fabricius' Malabar Grammar und sein tamulisch-englisches und englisches-tamulisches Dictionarium 1775—86. Dr. Rottler faßte diese Vorarbeiten zusammen in seinem großen Tamil-English Dictionary mit 37 000 Wörtern, erschienen in den 30er Jahren. H. M.-Nachr. 1865, 7 ff. u. A. M. Z. 1893, 130 ff.

63. Die Ordinations-Fragen lauten in abgekürzter Form folgendermaßen: 1. Glaubst du, daß unser Herr Jesus Christus dich durch uns (den M.-K.-Rat) zum Predigtamt der Ev.-luth. Kirche beruft, und bist du bereit, diesen Ruf anzunehmen? 2. Gelobst du, Gottes Wort so zu lehren und die heil. Sakramente so zu verwalten, wie es unsere Kirche in ihren Bekenntnissen und Ordnungen erfordert? 3. Versprichst du, allem Götzendienst, allen Lügen Muhammeds, auch allen widerchristlichen Lehren, Meinungen und Gebräuchen unter den Christen ernstlich zu widerstehen, sie mit dem Schwert des Geistes zu bekämpfen und eher dein Blut zu vergießen, als dem Geiste des Widerchrist Raum zu geben?

4. Das oben in der Verordnung des Kollegiums enthaltene Bekenntnis und Gelübde betreffs der Kaste (siehe S. 396, 4, a und c.). 5. Versprichst du gegenüber allen antichristlichen Lehren und Satzungen des Papsttums auch gegenüber den Irrtümern anderer christlichen Kirchen und Sekten fest zu bleiben bei dem Worte Gottes, wie es geschrieben steht, und bei der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, und darüber zu wachen, daß niemand von den Unsrigen durch jene Irrtümer verführt werde?

6. Versprichst du das Wort Gottes fleißig zu studieren, dich der ganzen Gemeinde, die du versorgen sollst, in väterlicher Liebe anzunehmen und in heiligem Wandel allen vorzuleuchten?

7. Versprichst du die Einigkeit im Geiste treulich zu halten mit der ganzen rechtgläubigen Kirche, insbesondere mit der Ev.-luth. Kirche und Mission dieses Landes, und uns, den M.-K.-Rat, als deine Vorgesetzten zu ehren und uns allen schuldigen Gehorsam zu leisten? M.-Bl. 1860, 291 f.

Zeittafel

zur Geschichte der Ev.-luth. Tamulenmission in der Zeit ihrer Neubegründung.

---

1. Dänisch-hallesche Mission (1706—1847).

1706	9. VII.	Landung der Miss. Ziegenbalg u. Plütschau in Trankebar.
1714		Einsetzung des M.-Kollegiums in Kopenhagen.
1718		Einweihung der Jerusalemskirche in Trankebar.
1719	23. II.	Propst Ziegenbalgs Tod. Miss. Gründler sein Nachfolger.
1719—26		Miss. Schultze in Trankebar.
1725—38 (39)		Die Miss. Pressier und Walther in Trankebar.
1726		Gründung der Station Madrás durch Miss. Schultze.
1728		Vollendung der tamulischen Bibelübersetzung.
1733		Ordination des ersten „Landpredigers" Aaron.
1737		Gründung der Station Kudelur durch die Miss. Geister und Sartorius.
1742—88		Miss. Fabricius in Madrás.
1750—98		Chr. Fr. Schwartz in Trankebar, Tritschinopoli u. Tandschāur.
1762		Gründung der Station Tritschinopoli durch Miss. Schwartz.
1767—1803		Miss. Gericke in Kudelur, Nāgapatnam und Madrás.
1771—1813		Miss. John in Trankebar Vertreter der Aufklärung.
1773—1774		Herausgabe des tamul. N. T. u. Gesangbuches von Fabricius.
1778—98		Miss. Schwartz in Tandschāur.
1778		Beginn der Mission in Tinnewēli.
1796		Herausgabe der ganzen von Fabricius übersetzten tam. Bibel.
1801		Erste Besetzung Trankebars durch die Engländer.
1808—13		Zweite Besetzung Trankebars durch die Engländer.
1820		Cämmerer übergibt die Landgemeinden der Station Trankebar an die S. P. C. K.
1825		Die Mission in Trankebar wird mit dem Pastorat der dänischen Zionskirche vereinigt und auf Pastorierung der Gemeinden und Schularbeit beschränkt.
1826		Übergabe der sog. „englischen Stationen" an die S. P. G.
1837	22. X.	Tod des letzten halleschen Missionars Cämmerer.
1837—43		Knudsen dänischer Kaplan und Missionar in Trankebar.
1845		Verkauf der dänischen Kolonie Trankebar an die Engländer.
1847		Übergabe der M.-Station Trankebar an die Dresdner Miss.

2. Evangelisch-Lutherische Tamulenmission (1836—60).

1816		Eröffnung des Basler Missionsseminars.
1819	16. VIII.	Gründung des „Dresdner Missionshilfsvereins“.
1820	13. I.	Gründung des „Leipziger Missionshilfsvereins“.
1827		Graf v. Einsiedel Vorsitzender des Dresdner M.-Komitees.
1831		Eintritt Prof. D. Scheibels ins Missionskomitee.
1832—35		Missionsschule in Grünberg.
1836	17. VIII.	Konstituierung der „Ev.-Luth. Missionsgesellschaft in Sachsen“.
1836—42		P. Wermelskirch Leiter des Missionsseminars.
1838	8. II.	Abordnung von Teichelmann u. Schürmann nach Australien.
1838—49		Missionsversuch in Australien.
1839—45		Die „Dresdner Missionsnachrichten“.
1839—46		Dr. Trautmann Lehrer im Missionsseminar.
1840	2. III.	Abordnung des Miss. Cordes nach Indien und der Miss. Meyer und Klose nach Australien.
1840	7. X.	Ankauf eines Hauses in Dresden für das Missionsseminar.
1840	27. XII.	Cordes' Ankunft in Madrás u. (20. III. 1841) in Trankebar.
1841—43		Cordes Adjunkt des P. Knudsen in Trankebar.
1842	26. II.	Cordes' erste Heidentaufen in Trankebar.
1842	23. III.	P. Wermelskirch wird aus Dresden ausgewiesen.
1842	2. V.	Abordnung des Miss. Ochs nach Trankebar.
1842	12. IX.	Cordes eröffnet das Seminar in Poreiar.
1843	18. VII.	Abordnung des Miss. Schwarz.
1843—47		Nach Knudsens Abreise verwaltet Cordes Trankebar.
1844	21. III.	Graul der erste Missionsdirektor in Dresden.
1844—45		Missionsversuch der Miss. Ochs und Schwarz im Telugu-Land.
1845	2. II.	Übernahme von Mājáweram; Ochs Stationarius 1845—59.
1846		Begründung des „Ev.-Luth. Missions-Blattes“.
1846	3. IX.	Abordnung der Miss. Mylius, Schmeißer, Wolff und Kremmer nach Indien.
1847	7. III.	Übergabe der Trankebarer Mission an d. Dresdner M.-Gesellschaft.
1847	April	Abordnung Baierleins nach Nordamerika.
1847		Gründung der Mädchenwaisenschule in Mājáweram.
1847	31. VIII.	Neuordnung der Missionsgesellschaft. Einrichtung des Missionskollegiums, der Generalversammlung u. a.
1847	18. X.	Ordination der Miss. Appelt, Kremmer, Wolff u. Schmeißer in Trankebar.
1847	Okt.	Konstituierung der Missionskonferenz in Trankebar.
1848	Ostern	Verlegung des Sitzes der Mission nach Leipzig.
1848	3. VI.	Schmeißer stirbt an Gallenfieber in Madrás.
1848—49		Cordes' erste Heimreise.
1848	29. VIII.	Abordnung Glasells nach Indien.
1848—49		Zahlreiche Heidentaufen in Tirumenjānam und Pudenur.
1848		Aufnahme der Gemeinde in Madrás und Kremmers Stationierung daselbst.

1849		Aufhebung der „Heidenschulen" im Gebiet von Trankebar.
1849—53		Grauls Studienreise nach Indien.
1849	22. VII.	Einweihung der St. Petrikapelle in Pudenur.
1849	28. XI.	Einweihung der Bethanienkapelle in Tirumenjānam.
1849		Übernahme der Station Pudukōtei von der amerik. Mission.
1849—50		Kleiderstreit. Mylius' und Glasells Austritt.
1850	7. I.	Verlegung des Seminars nach Trankebar.
1850—51		Anfänge der Station Tritschinopoli und der Außenstation Mötupatti.
1850		Taufe der Erstlinge in Sadrás.
1851—57		D. Kahnis Mitglied des M.-Kollegiums.
1851		Grauls Flugschrift über die Kaste.
1852		Anfänge der Stationen Tandschāur und Kumbakōnam.
1852	Juni	Aufnahme der Paria-Gemeinde in Manikrāmam.
1852	26. VIII.	Abordnung des Miss. Speer nach Indien.
1852	22. XII.	Einweihung der Kapelle in Periamānikapangu bei Trankebar.
1853		Gründung einer Witwen- und Waisenkasse für eingeborene Missionsdiener.
1853	Mai	Miss. Baierlein verläßt Bethanien in N.-A. Mießler sein Nachf.
1853	Mai	Speer verläßt schwer erkrankt Indien.
1853	Juli	Nach Graf v. Einsiedels Rücktritt wird v. Harleß Vorsitzender im M.-Kollegium.
1853		„Defence of the Ev. Lutheran Missionaries" (Schutzschrift.)
1853	30. VIII.	Abordnung der Miss. Baierlein und Meischel nach Indien.
1853	9. XII.	Anschluß der zwei schwedischen Miss. Lundgren u. Ouchterlony an die Trankebarer Mission.
1854—58		Cordes ständiger Präses der Trankebarer Konferenz.
1854	August	Wiedereröffnung des Leipziger Missionsseminars.
1854—57		D. Besser Kondirektor.
1854		Tritschinopoli Mittelpunkt der „westlichen Gemeinden". Miss. Schwarz Stationarius.
1854—59		Der Kastenstreit.
1855		Miss. Lundgrens Austritt und Heimkehr.
1855		Anfänge in Tennur Eisenpötei.
1855	30. VII.	Einweihung der Kapelle in Sadrás.
1855	29. X.	Tod des Rādscha Sibōdschi in Tandschāur.
1856	Januar	Gründung der Station Kudelur; Baierlein Stationarius.
1856	März	Kumbakōnam selbständige Station, verwaltet von Miss. Meischel.
1856	24. VI.	Einweihung des Leipziger Missionshauses.
1856	9. u. 10. VII.	150jährige Jubelfeier der Trankebarer Mission. Die Augustana, von Cordes ins Tamulische übersetzt, Jubelschrift.
1856	Oktober	Anfänge der Station Koimbatur.
1856	7. XII.	Einweihung der Adeikalanāderkirche in Madrás.
1857	10. V.	Beginn des Militäraufstandes in Mierat.
1857	3. VI.	Aussendung der Missionare Blomstrand, Wendlandt, Stählin, Kelber, Rydén.

1857	8. XI.	D. Luthardts Eintritt ins Missionskollegium.
1857—59		Verhandlungen mit Breslau wegen der Kommunion der Breslauer Zöglinge.
1858		Kollaborator Hermann am Missionsseminar tätig.
1858	Septbr.	Einsetzung des Missionskirchenrats unter „Senior“ Cordes' Leitung u. Einrichtung der deutschen Synode in Trankebar. Stählin, Seminardirektor; Blomstrand, Leiter des Litterarischen Departements.
1858		Tandschäur selbständige Station, verwaltet v. Miss. Ouchterlony.
1858		Ende des Militäraufstandes. Indien wird englische Kolonie. Proklamation der Königin Viktoria.
1859	Febr.	Die erste Synode der Missionare zu Trankebar.
1859		Austritt von Ochs u. Wendlandt infolge des Kastenstreites. Appelt und Meischel scheiden aus dem M.-Dienst (gehen nach Australien), desgl. Wolff zeitweilig.
1859	28. VIII.	Erste Visitation des M.-Kirchenrates in Madrás.
1859	Weihnacht.	Einweihung der Missionskirche in Kudelur durch Baierlein.
1860	Ostern	Grauls Rücktritt vom Direktorat. P. J. Hardeland sein Nachf.
1860	27. VI.	Ordination der beiden ersten tamulischen Pastoren Nallatambi und Samuel.

Register.

M. = Mission; V. = Verein; G. = Gesellschaft; (M.) = Missionar; (V.) = Verfasser.

Aaron 25. 30. 259.
Aaron David, Tahsild., 376.
Abendmahlskelch 291.
Abendmahlslehre 296.
Addis (M.) 280 ff.
Adeikalam, Katechet, 199.
Adelaide 82 ff.
— Dialekt 415.
Afrika 15. 80.
Ahlfeld 149. 158. 172. 345.
Ahner (M.) 175.
Alander 19.
Alex (V.) 46. 53. 58. 86.
Altenburg 48. 54. 70. 81. 159. 443.
Amerika 54. 65. 67. 70. 160. 168.
Amerik. Generalsynode 121.
Ammon D., 6. 150. 421.
Amsterdam, M.-V., 159.
Aneikādu 397.
Angas 81.
Appelt (M.) 55. 64. 74. 86. 126. 133 ff. 177. 185 ff. 260 f. 316. 320. 340 ff. 380.
Arbuthnot, Dir., 385. 432.
Arier 100. 105.
Arkot 102 f.
Armenien 10 f. 15.
Articles of agreement 291.
Augsb. Konfession (tam.) 368. 393.
Australien 80. 86. 132. 160.

Baden (luth. Gemeinden) 158.
Bahnmaier, Prof. 4.
Baierlein (M.) 64 f. 104. 147. 168 f. 177. 263. 273 ff. 320. 328. 338 f. 362. 380. 431.
Baptisten-M. 300.
Bärenbruck (M.) 32 f. 110. 142 f.
Basel 1. 2. 5 ff. 149. 425.
Basler M.-Magazin 4. 7. 10.
— M.-Seminar 2. 4. 13 ff.
Bateman, Rev. (V.), 36. 39 ff.
Baumgarten-Crusius, Konr. 4 ff.
Bayern 13. 48. 52. 150. 443.
Bayrischer Zentral-M.-V. 67. 77. 159.
Beckauer (M.) 4. 10.
Benz (M.) 7.
Berger (M.) 35. 88. 434.
Berlin 2. 44.
Berliner M.-G. 18.
— M.-Seminar 2. 15. 45. 425.
Bernreuther (M.) 168.
Besser (V.) 153 ff. 172 ff. 318. 324 ff. 335. 339.
Betlehemskirche 108.
Bibliotheca Tamulica 163. 165.
Blanckmeister (V.) 8.
Blochmann, Prof., 440.
Blomstrand (M.) 173. 269 f. 332. 337. 351. 383. 394. 399.
Blüher, P., 12. 19 f. 45.
Blumhardt, Inspektor, 2. 7. 11. 14 ff. 21. 46.
Böhme, Hofprediger, 26.
Böhmen M.-V. 443.
Bostoner Board 213.
Böttger, Lehrer, 19. 52. 72.
Bower, Dr. (M.), 303. 391.
Brahmanismus 103 ff. 361.
Braunschweiger M.-V. 159.
Breithaupt (M.) 95.
Breslau 52. 78. 177 u. ö.
Breslauer Kirchenblatt 182.
— Oberkirchenkollegium 171. 176 ff.
— Verhandlungen über die Kommunion der Bresl. M.-Zöglinge 178 ff. 452.
Britische B.-G. 4.
Brockhaus 161. 174.
Brotherton (M.) 43. 199. 203. 258. 315.
Brüdergemeinde 3. 463.
Buchanan, Rev., 30.
Buddhismus 104.
Burghart 3. 5.

Caldwell (M.) 94. 196. 199. 367.
Cämmerer (M.) 32 ff. 88. 115. 259. 433.
Canning, Gouv., 404.
Carey (M.) 129.
Caspari, Prof., 60. 158.
Catenhusen, Sup., 68. 78.
Ceylon 10.
Chines. Stiftung 416.
Cholera 33. 125. 433.

Christentums=G., deutsche, 1. 3. 14.
Christian VI. v. Dänemark 22.
Christian, Proselyt, 141.
Christiani, Prof., 182.
Closter, P., 345.
Cordes (M.) 49. 54 ff. 89 ff. 97. 107 ff. 111 ff. 131 ff. 145. 164. 192 f. 200. 209. 225. 266. 269. 298. 310 ff. 327. 330. 337. 350 ff. 367. 377. 381. 391 ff. 399. 431 f. 445.
Corrie, Bischof, 222. 246.
Cotton, Subkoll., 143.
Crämer, P., 146 f.
Curfeß (M.) 7.

Dänemark 48. 160.
Dänischer freier M.=V., 68. 443.
— Kolonialregierung 96.
— Königshaus 1. 22. 126 ff.
— M.=Kollegium 20 ff. 33. 87 ff. 117. 127 f. 135. 145. 147. 450.
Dänisch=hallesche M. 1. 22. 87. 129. 137. 259. 306.
Daniel Püllei 30. 467.
David, Landpr., 392.
Defence of the Ev. L. Miss. 298. 455.
Delhi 102.
Delitzsch, Prof. (V.), 59 f. 73.
Demme, Dr., 94.
Dewasagajam, John, 141.
Diakonen 206. 369.
Dieckhoff, Prof., 158. 416.
Dindigal 29.
Dittrich (M.) 4. 10.
Döderlein (M.) 175.
Dörffling 155.
Drawida 100. 106.
Dresden 2 f. 7. 98. 123. 125.
Dresdner Hilfsver. 5. 6. 424.
— Ev.=Luth. M.=G. 44. 65. 87. 127. 129. 145.
— M.=Komitee 9. 54. 57 f. 71. 85. 98. 117. 128. 131 ff. 437.
— M.=Nachrichten 51. 72. 91 f. 143. 408. 419.
— M.=Seminar 49 ff. 58. 60. 78. 146. 167. 439.
— Aufrufe 47. 69.
Dubois (M.), Abbé 303. 361.
Duff (M.) 384.

Edwardes, Oberst, 405.
Ehlers, P., 78.
Eibye 116 f. 120. 126. 239. 377.
Einnahmen der Dresdn. M. 425. 450.
— der Leipz. M.=G. 451.
v. Einsiedel 8 f. 18. 21. 45 ff. 66. 74 ff. 150 ff. 232. 440.
Eisenach 443.
Ellenborough, Lord, 404.
Elsaß 158. 443.
Encounterbay 83 f.
Engelcke 49. 81.
Englische Missionen 92. 288 ff. 302. 306. 417.
— Ausbreitungs=G. S. P. G. 36 f. 43. 129. 132. 196. 243 ff. 256 ff. 272 ff. 286 ff. 301. 309. 313. 429. 457.
— G. zur Verbreitung christlicher Erkenntnis. S. P. C. K. 24 ff. 44. 198. 308. 431.
— Kirchen=M. C. M. S. 15. 21. 32 f. 122 ff. 142. 286. 429 f. 457.
Englische Stationen der Halleschen M. 35.
— tam. Schulen 384.
Erlangen 56. 119. 165.
Ev.=luth. M.=G. 46. 80. 149.
Ev.=luth. M.=Blatt 63 f. 372.
Evang. M.=V. in Leipzig 5. 18. 48. 149. 437.
Fabricius (M.) 27. 204. 271. 374.
Fabricius' Übersetzungen 127. 235. 391. 467.
Falcke (M.) 38.
Fenger (V.) 68. 88 f. 431.
Finnland 168.
Fjellstedt 264.
Flemming 46.
Francke, A. H., 1. 23 ff.
Francke, G. A., 23 ff.
Francke, E. (V.) 89.
Frankenmuth 147.
Frankfurt a. M. M.=V. 443.
Frankreich 159.
Friedrich IV. (Dän. K.) 22.

Gantur 119 ff.
Gehring, Hans, P. (V.), 100. 141.
Geister (M.) 26 f.
Geißler, Lehrer, 56. 440.
Gell, Bischof, 291. 457.
Gemeinden, Tamul. 366 ff. 418. 453.
General=Versammlung 78. 156.
Genzken, P. (V.) 321. 329. 343 f.
Gericke (M.) 27. 37. 198. 271. 434. 467.
Germann (V., M.) 26. 28. 291. 431.
Glasell (M.) 152. 167. 185 ff. 215. 222. 271. 288.
Goldberg (M.) 8 45. 73.
Goldküste 11.

Goßner 65. 85. 130.
Gotha M.=V. 443.
Götze 3 ff.
Graul (V.) 105. 120. 127. 130 ff. 146. 150 ff. 161. 169. 174. 180 f. 190 ff. 208. 227 ff. 237. 262. 288. 313 ff. 322. 327. 336. 343 ff. 353. 362. 372. 385. 393. 408.
— Indische Reise 143. 152. 255 ff. 281 ff. 361. 389. 431.
— Schriften 165. 452.
Greiz 52. 68. 91. 159. 443.
Groves, Norris (M.), 431.
Grünberg 19.
Grundemann (V.) 292. 347.
Gründler (M.) 24 f. 107.
Grundsätze der Leipz. M. 406. 464.
Gützlaff (M.) 264.

Halbeck (M.) 80.
Hall, Lond.=M. (M.), 284.
Halle 23.
Hallesche M.=Nachrichten 23. 63. 166.
— Ostindische M.=Anstalt 23. 159. 434. 437.
— Waisenhaus 23. 166.
Hamburger M.=G. 69. 426.
— M.=V. 160. 443.
Hammerich 89.
Hanau 159.
Hannover 12. 48. 52. 62. 67. 77.
— M.=Verein 159. 443.
Hansen, Gouv., 108. 117.
Hardeland, J., M.=Direktor, 129. 156. 183. 343 ff. 400. 423.
Hardeland, O. P. (V.), 53.
v. Harleß 18. 66 f. 78 f. 89. 137. 149 ff. 181 f. 319 ff. 409. 413. 452.
Harms, Louis, 154. 160 f. 335. 338.
Harnack, Prof. Th., 158.
Harper, Rev. (V.), 429.
Haubroe (M.) 37. 198. 308. 435.
Havelock 403.
Heber, Bischof, 34, 36 ff. 198. 202. 308. 435 f.
Hee Wadum 31.
Heidenpredigt 360 ff.
Heinrich LXIII. Reuß. 8. 73. 91. 440.
Heinrich XX. Reuß ä. L. 91.
Hercher 150.
Hermann, Sup. (V.), 155. 165. 175. 343. 412. 443.
Hermannsburger M. 65. 160 f. 171.
Herrnhuter M. 12. 61. 65. 80.
Hesekiel, Gen.=Sup., 82.
Hessen, Großhzgt., M.=V., 156. 159.
— Kassel (M.=V.) 159. 416. 443.
Heyer (M.) 121. 448.
Heyne (M). 237.
v. Heynitz 8. 20. 158. 424. 445.
Hildesheimer M.=V. 159. 443.
Hofmann, M.=Insp., 17. 47.
Hohenacker (M.) 7.
Holden (M.) 315.
Holsteiner M.=V. 159.
Hoppe, Rektor, 59 f.
Horning, P., 158.
Hough (V.) 29. 30. 431.
Huschke 67. 158. 319. 441. 450.
Hüttner 5.

Jänicke, Joh., P., 2. 44. 47. 430.
Jänicke (M.) 30.
Jdeijengudi 129.
Jerusalemskirche (Trankebar) 96. 431.
Indian Miss. Soc. 212.
Indianermission 146 ff.
Indien 11. 102 ff. 241.
John (M.) 31 f. 286. 384. 433.
Johnson (M.) 260. 297.

Kahnis 149. 153 f. 172. 180. 329.
Kalkutta 29. 32. 35. 38. 42.
Kastenstreit 302 ff. 435 f. 458.
Kastensturm 39 ff. 435. 453.
Katechumenenunterricht 187. 365.
Kawēri 101. 103. 107.
Kelber, G. Chr. (M.), 173. 190. 332. 340. 347. 349. 398.
Kiernander (M.) 29.
Kirchl. Charakter der M. 409.
Kleiderstreit 162. 221 ff.
Klein, Dr. (M.), 115.
Klose (M.) 19. 49. 83. 91.
Knapp, Direktor, 433.
Knudsen, P., 35. 96 ff. 109. 117. 446.
Kohlhoff, Joh. Balthasar (M.), 28.
—, Joh. Kaspar (M.), 28 ff. 242. 249. 291. 307. 435.
—, Chr. Samuel (S. P. G.=M.), 198. 243. 297.
Konferenz der Leipziger Missionare 131 ff. 137. 352 ff.
Kopenhagen 23. 88. 135.
Kostschulen 112 f. 143. 379.
Kramer, Dir., 23. 166. 395.
Kremmer (M.) 64. 71. 107. 137. 163. 185. 203. 226. 261. 271. 310 ff. 363. 372. 393 ff. 461.
Kretzschmar, P., 45. 440.
Krohn (V.) (Hebers L.) 34.

Kudelur 24 ff. 101. 270 ff.
Kügelgen (V.) 20.
Kural, tam. Gedicht, 165. 393.
Kurtz, Prof. (V.), 44.

Lang (M.) 7.
v. Langsdorff (V.) 409.
Lasius, K.-Rat., 58. 182.
Lauenburger M.-V. 13. 68. 159. 443.
Lawrence, Gouv., 403.
Lechler (M.) 80. 429.
Lehmann, Diakonus, 45. 134.
Lehrplan des Dresd. M.-Sem. 51. 439.
Leipzig 149.
Leipziger M.-G. 80. 149 ff.
— M.-Haus 172.
— M.-Kollegium 150. 171. 178. 336. 395. 444.
— M.-Seminar 152. 167 ff.
Leonhardi, M., 4 ff. 57. 424.
Leupold (M.) 10.
Lincke (M.) 10.
Lincke, P., 90. 441.
Lindner, F. W., Prof., 5. 18.
Litterar. Tätigkeit 389 ff. 466.
Löhe 13. 146.
London 7. 42.
— -Islingtoner Seminar 15.
— Judenmission 7. 60.
— Mission 2. 80. 145. 257. 418.
Löschcke 3. 45. 424. 440.
Loschge, P., 119.
Lübeck 159 f. 443.
Lund, M.-Seminar 264.
Lundgren (M.) 173. 264. 318.
Lüneburg 52. M.-V. 159.
Luthardt 61. 149. 181. 331. 443.
Luther. Bekenntnis in d. M. 17. 47. 65. 407. 427.
Luther. Einigung in Oberhessen 156.
Luther. Katechismus 368.
Lütkens 22.

Madrás 25. 80. 93. 102. 196 ff. 347 f.
Madura 28. 103.
Mājáweram 25. 122. 140. 340.
Malabar 11. 101.
Maleijālen 100.
Mallet, P., 49.
Manikrāmam 33. 259.
Margöschis (M.) 435.
Mecklenburg-Schwerin 48. 67. 159. 443.
— -Strelitz 159.
Meischel (M.) 86. 168. 258. 320. 342.
Merkel, Bürger-Mstr., 67.
Metz 48.
Meurer (V.) 12. 45. 345.
Meyer (M.) 52. 74. 83. 89. 445.
Middleton, Bischof, 32 ff. 432. 436.
Mießler (M.) 148. 168 f.
Militäraufstand 402.
Miss.-Beruf 170. 413 ff. 464.
Missionsbund 411.
Missouri-Syn. 147. 413.
Möhl (M.) 34.
Moraht, P., 68. 123. 321. 463.
Mötupatti 29. 141. 453.
Mukerdschi, Brahm. 404.
Müller (M. in Tinnewēli) 80. 94. 429.
—, Prof. Max, 166. 303.
Münchmeyer 78. 462.
Mylius (M.) 65. 135. 185. 200. 223. 271. 363.
Mynster, Bischof, 89. 98. 447.

Nāgapatnam 27. 120.
Nagel, Joh. (V.) 67.
Nagel, Jul., Sup., 180.
Nagur 33.
Nallatambi, Landpr., 316. 397.
Nassau 59, M.-V. 160.
Naumann, J. C., Sekr., 45. 424. 440.
Nellur 123.
Neuendettelsau 56. 65. 86.
Neununddreißig Art. der engl. K. 15.
Neutralitätsprinzip 405.
Niederlande, M.-V., 160.
Niemeyer, Dir., 35. 93. 153. 430.
Nilgiri 101.
Nimmo (M.) 112. 162. 256. 315.
Nöltingk, P., 176.
Nordamerika 146. 443.
Norddeutsche Mission 425 f.
Norwegen, M.-V., 160. 443.
Nürnberger Zentral-M.-V. 71. 158. 443.

Ochs (M.) 55. 115 ff. 185 ff. 247. 256 ff. 265. 285. 310 ff. 369. 448. 458.
Ohiosynode 147. 169.
Ökumenizität der luth. M. 47. 69. 410.
Oldenburg 160.
Ordination von Missionaren 7. 15 f. 26. 75. 81. 326.
— v. Landpredigern 395 ff.
Osnabrücker M.-V. 159.
Ostertag, Insp., 3.
Ostghats 101.
Ostindien 15. 21. 87. 100 ff. 400 ff.
Ostindische Handelskompanie 21. 99. 400 ff.
— M.-Anstalt zu Halle s. u. Halle.
Ostseeprovinzen, M.-V., 160. 443.

Ouchterlony (M.) 173. 215. 240 ff. 267 ff. 282 f. 317. 363. 461.
Palamkotta 103.
Palar-Fl. 101.
Palnādu 122.
Palniberge 101.
Pandia-Reich 102.
Paria 104. 141.
Pariser M.-Anstalt 28.
Parker 216.
Parnkalla-Dialekt 445.
Päzold (M.) 37. 198. 434.
Persien 7. 15.
Petersburg 64. 159 f.
Petri, L. A., P. (V.), 18. 158. 331. 407. 427.
Philipp, Landpr., 30.
Philippi, Prof., 158.
Pietismus 1. 14. 23. 62. 115. 164. 311. 414.
Pinkerton, Dr., 3.
Plitt-Hardeland (V.) 431.
Plütschau (M.) 22.
Polen, M.-V., 160. 443.
von Polenz 424.
Polygamie 419. 463.
Pönnar 101.
Pope, Dr., 43. 246. 266. 297 ff.
Poreiar 108 ff. 139. 186.
Port Lincoln 84.
Portugies. Gem. in Trankebar 138. 448.
Pöschel, Kand., 51.
Posen 50.
Presbyterianer 417.
Pressier (M.) 25. 390.
Preußen, Luth. K., 13. 48. 160. 443.
Proklamation der engl. Kgin. 405.
Pulicat 101.
Pusey 36.
Radschamandri 122.
Ramnad 28.
Ramessaram 104.
Rasappen, Diakon, 206.
Rationalismus 1. 12. 31. 61.
Ratzeburg 159.
v. Raumer, Prof. Carl, 67. 89. 441.
Rehling 98. 108.
Reinhardt, D., 2.
Reuter 78.
Rheinische M. 18. 69.
Rhenius (M.) 20. 32. 45. 80. 94. 121. 212. 429.
Richard, Schulinsp. 43.
Ringeltaube (M.) 29.
Robinson, Kaplan, 436.
Rocholl, K. R. (V.), 13. 151.
Roller, P., 6. 12.
Rosen (M.) 37.
Rottler (M.) 36 ff. 197. 467.
Rückert, Prof. Fr., 67. 89.
—, Insp. in Berlin, 44.
—, Prof. L., in Jena, 6.
Rudelbach, D., 12. 46. 58. 66. 172. 441.
Rühle, P., 329.
Runkwitz 158.
Rußland 7. 68. 160. 443.
Rydén (M.) 173. 241. 332. 350.

Sächsische V.-G. 4. 9.
— Judenmission 73. 444.
— Hauptmissionsverein 79. 172. 443.
Sakkilikaste 124.
Samuel, Landpr., 110. 190. 398.
—, Munschi, 163.
Sandirapadl 139.
Satthianaden, Landpr., 29 f.
Schäffer (M.) 175. 462.
Schaffter (M.) 80. 141. 429.
Scheibel, Prof., 48. 55. 90. 176.
v. Schirnding 2.
Schleswiger M.-V. 160. 443.
Schmeißer (M.) 64. 71. 137. 168. 186. 213. 247.
Schmid, Dr. (M.), 437.
Schmidt, Prof. (V.), 100.
—, Sup., 91. 441.
Schnabel, P., 441.
Schnarre (M.) 32. 429.
Schneider, M., 60. 78. 150. 178.
Schönburg, Fürst von, 8. 12.
Schreyvogel (M.) 32 ff. 308. 436.
Schubarth, P. (V.), 64. 401.
Schultze (M.) 25. 467.
Schulwesen der Leipz. M. 377 ff.
— der engl. Regierung 384 f.
Schürmann (M.) 49. 54. 74. 81 ff. 445.
Schütze, Seminarlehrer, 45. 51. 440.
—, G., Lehrer, 345. 464.
Schwartz, Chr. Fr. (M.), 28. 192. 245. 256. 307. 374. 384. 434. 454. 461.
v. Schwartz, M.-Direkt., 347.
Schwarz, J. M. N. (M.), 27. 55. 71. 107. 118 ff. 185 ff. 200. 211 ff. 238 ff. 432. 459 ff.
Schwedische M.-G. 160. 264. 443.
Schweiz 1. 2. 14.
Seltenreich, Sup., 424.
Semler 31.
Sherring (V.) 291 ff.
Sievers, P., 148. 169.
Sinclair (V.) History 402.
Siwa 103.
Smith, Dr., G. (V.), 307.
van Someren 93.
Soranam, Diakon, 206.
Spangenberg 420.
Speer (M.) 79. 167. 262.
Spencer, Bischof, 125. 246.

Sperschneider (M.) 37.
Stade, M.-V., 159. 443.
Stählin (M.) 173. 332. 351. 382 ff. 399.
Statistik der E.-L. M. 422. 465.
Statuten der Dresdner M. 52. 73. 79.
— von 1836: 441.
— „ 1840: 441 f.
— „ 1847: 444.
Steglig, Sem.-Dir., 51.
Steinkopf, D. (London), 6.
Stephan, P., 3. 48. 146.
Steudel, Prof., 4.
Stimmberechtigte M. = V. 66 ff. 159 f. 443.
Stock, History (V.), 15. 37. 44. 384. 401. 429.
Stokes, Coll., 121 ff.
Straßburg 48. 52. 443.
Stürken 168.
Südindien 100 ff.
Sudrakaste 105 f. 304.
Südrußland, M.-V., 160. 443.
Suschke, Seminarlehrer, 45. 51. 440.

Tamulen = Land 28. 76. 100 ff.
— -Litteratur 105.
— -Religion 104. 361.
— -Sprache 105.
— -Volk 103 ff.
Tandschäur 25 ff. 102. 245. ff.
Taylor (V.) 27. 432. 434.
Teichelmann (M.) 49. 54. 81 ff. 444.
Telugu 100 ff. 119 ff. 140.
— -M. 120 f.
Thomasius, Prof., 158. 181.
Thüringen, M.-V., 159. 443.
Tiemroth 98. 108. 112.
Tinnewēli 28. 101 ff. 429.
Tirumal-Naik 102.
Tirumenjānam 141.
Tittmann, Prof., 5.
Tondamansland 103. 211 ff.
Traktarianer 36.
Trankebar 1. 20 ff. 59. 69. 116 ff. 138. 162. 185.
Trautmann, Dr., 55 ff. 65 ff. 113. 118 ff. 146. 177. 442.
Trawankor 29. 100 ff.
v. d. Trenck, P., 52. 78. 441. 445.
Tritschinopoli 28 ff. 101 f. 235 ff.
Tschera-Reich 102.
Tschippewä-Indianer 147.
Tschittur 101 f.
Tschola-Reich 102.
Tübinger Aufruf 4.
Tzschirner, Sup., 5.

Ungarn, M.-V., 160. 443.
Urlsperger 1.
Ussur 101.

Valett (M.) 122. 448.
Verein für deutsche Lutheraner in Nordamerika 146.
Verfassung der Leipz. M. 77 ff. 129 ff. 149 ff. 352.
Viktoria, Kgin. v. Indien, 405.
Volkmann, Dr., 5. 49. 82.

Waisenhauskirche in Dresden 9. 424.
Waisiakaste 105.
Waldeck, M.-V., 160. 443.
Walther, Chr. H., P., 6. 12.
—, Th. (M.), 25. 390. 466.
Wannske (M.) 175. 177.
Warneck, A.-M.-Z., 27. 347. 466.
Weimar 48. 52. 443.
Wellesley, Vizekönig, 401.
Wendlandt (M.) 174. 332 ff. 347.
Wepēri 27. 37. 40. 455.
Wermelskirch 13. 45 ff. 56. 66. 78. 81 f. 88. 97. 110. 119. 131. 176 f. 441.
Werner, P., 4. 45.
Wiegand (V.) 407.
Wien 443.
Wilson, Bischof, 38. 45. 166. 197. 246. 308.
Winkler (M.) 141.
v. Wirsing 8. 45. 441.
Wischnukult 104.
Wolf, P., 5. 60.
Wolff, F., (M.), 55. 71. 145. 185. 213. 236. 247. 258. 281. 320.
Württemberg, M.-V., 160. 443.
Wyckoff, Dr. (M.), 293.
Wyneken, P, 146.

Zahn, Seminardirektor, 424.
v. Zezschwitz, Prof., 149. 158.
Ziegenbalg (M.) 1. 22. 104. 116. 129. 225. 467.
v. Zinzendorf 3.
Zionskirche in Trankebar 107. 118. 126.

Berichtigungen.

S.	10	Zeile	9 v. o.	lies: 22 189 Tlr., statt: 21 187 Tlr.
„	14	„	2 v. u.	lies: Oehler, „Der Charakter der Basler M." im Ev. M.-Magazin, statt: Oehler, M.-Magazin.
„	23	„	18 v. u.	lies: Hallesche Miss.-Nachrichten, statt: Hall. Nachrichten. Ebenso S. 63, Zeile 15 v. u., u. ö.
„	29	„	5 v. u.	lies: in Madras ... auf 4851, statt: 4465.
„	29	„	3 v. u.	lies: Tinneweli ... auf 4538, — zusammen: 36 970, statt: 4518 und 36 564.
„	29	„	2 v. u.	ist nach „eingerechnet" — hinzuzufügen: Kaplan Hough schätzt III, 356 die Gesamtsumme der Getauften und Aufgenommenen auf rund 40 000.
„	37	„	15 v. o.	lies: 1819 statt: 1818.
„	64	„	11 v. u.	lies: Wittlohe statt Wittloh.
„	71	„	2 v. o.	ist nach dem Worte „Auslande" hinzuzufügen: s. Anhang, Nr. 42.
„	79	„	19 u. 20 v. o.	lies: 26 versch. Miss.-Vereine in 22 luth. Kirchengebieten und eine luth. Freikirche, denen 37 Stimmen usw. statt: 36 versch. M.-Ver. usw.
„	88	„	25 v. o.	ist nach dem Worte: „Halle" hinzuzufügen: Anhang Nr. 21.
„	122	„	5 v. o.	lies: Valett, statt: Valette.
„	122	„	3 v. u.	lies nach „einer der": damals usw.
„	243	„	6 v. o.	ist nach: „Missionar" hinzuzufügen: Chr. Samuel (Kohlhoff).
„	365	„	19 v. o.	ist nach dem Worte: „Erwachsene" hinzuzufügen: oder ½ Madras Maß Reis u. 3 Pfennige — beides jedoch nur für Unbemittelte.
„	367	„	13 v. o.	lies: 111 Gehilfen, statt: 81.
„	443	„	4 v. u.	lies: Zusammen 26 Vereine und 1 Freikirche mit 37 Stimmen.

Druck von Frankenstein & Wagner, Leipzig.



Druck v. J G Fritzsche, Leipzig.



Druck v. J. G. Fritzsche, Leipzig